



1-50  
-50  
2-60  
-20  
1-70  
-60  
1-70  
-80  
10-80

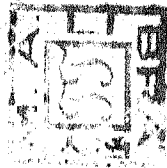
1822



حیدرآباد اکاڈمی

# مجموعہ مقالات علمیہ

نمبر (۵)



۱۳۶۲ھ  
۶۱۹۴۳



شائع کرو

مجلس ادارت حیدرآباد اکاڈمی





INDU SECTION.

۷۱۸۱۹

۸۹۱۵ ۳ ۲ ۲ ۸

۰ ۲ ۱۲۲

CHECKED-2002

فہرست مضامین

مجموعہ مقالات حیدرآباد اکاڈمی

صفحہ	مضمون نگار	مضمون	صفحہ
۱	صدر اکاڈمی	پیش گفتار	۱
۳	سیدنا ظہیر الدین گیلانی	ہندوستان کے اسلامی عہد میں تعلیم و علم	۲
۳۴	محمد عبدالرحمن خاں	شہادوں پر زندگی کے امکانات	۳
۶۲	عبدالکبیر صدیقی	فیروز شاہ بہمنی	۴
۸۴	محمد حمید اللہ	جاہلیت عرب کے معاشرتی نظام کا اثر پہلی ملکیت لائیکسٹیم	۵
۱۰۵	میر ولی الدین	کامیاب زندگی کا قرآنی تصور	۶
۱۳۱	رحمتی الدین صدیقی	اقبال کا نظریہ زمان و مکان	۷
۱۷۷	ڈی ڈی شہنشاہ	انسانوں اور جانوروں کا اکتساب	۸
ح-۱	عقدا اکاڈمی	دستور و کارکنان حیدرآباد اکاڈمی	۹

M.A. LIBRARY, A.M.U.



U61616



بسم اللہ الرحمن الرحیم

## پیش نظر

گذشتہ سال ہفتہ علمی میں تقریروں کو جس وپسی سے سنا گیا اور بعد میں مطبوعہ مجموعہ مقالات کی جوائنگ رہی اس کے مد نظر اس سال دوسری مرتبہ حیدر آباد اکاڈمی نے اپنا ہفتہ علمی منایا۔ اور آج وہی تقریریں کتابی صورت میں یکجا شائع کی جا رہی ہیں۔ اس سال ہفتہ علمی کلنیہ بلدہ حیدر آباد کی علمی فضا اور

پرسکون ماحول میں منایا گیا۔ ۳۰ دسمبر ۱۳۵۲ء (۲۷ شوال ۱۴۰۳ مہر) روز شنبہ سے مسلسل سات دن شام کے پانچ بجے یہ مقالے سنائے جاتے رہے۔ اسی ترتیب سے یہاں وہ درج کئے گئے ہیں۔ صرف تیسرے دن کی تقریر جو ڈاکٹر شینڈار کرنے انگریجا میں سنائی تھی ترجمے میں دیری کے باعث آخر میں پیش کی جا رہی ہے۔ اس موقع پر یہ ذکر فرمائی ہے کہ صدر صاحب کلنیہ بلدہ نے ازراہ عنایت اپنے وسیع جلد گاہ کے استعمال کی اجازت دی اور دیگر کثیر سہولتیں بہم پہنچائیں۔ اس پر اکاڈمی بدل مسنون ہے۔

ان مضامین میں تنوع بھی ہے اور عنوانوں میں جاویدیت و افادیت بھی۔ اور کوشش کی گئی ہے کہ علمی تحقیقات کو سادہ اور جلی الاکان عام فہم زبان میں پیش کیا جائے۔ بعض اہم اور اچھوتے سیدانوں میں جولانی تحقیق کی گئی ہے جو اپنی دلگوشی کے باعث ممکن ہے کہ مزید اہل علم کو تلاش حقیقت میں اشتراک عمل پر آمادہ کرے۔

علم کے ناپید اکنار سمندر میں یہ مختصر مجموعہ مقالات ایک قطرہ ناچیز ہے لیکن

اس جھڑاقل ہی میں کسی کو غذا اے فکر مل جائے تو وہی ہمارے لئے باعث  
الحینان ہوگا۔

وما توفیقی الا باللہ

محمد عبدالرحمن خان

صدر حیدر آباد اکاڈمی

# ہندوستان کے اسلامی عہد میں تعلیم و تعلم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَبَادِیْہِ الذِّیْنَ اَصْطَفٰ

پچھلے سال ایک اتفاقی واقعہ کے زیر اثر خاکسار کو ہندوستان کے قدیم نظام تعلیم پر ایک مضمون لکھنے کی ضرورت پیش آئی لیکن جب لکھنے بیٹھا تو سب سے کسی مقالہ یا مضمون کے تقریباً چار ساڑھے چار سو صفحات کی ایک کتاب ہی مرتب ہو گئی۔ دراصل اسی کتاب کے بعض اجزا کا اجمالاً تذکرہ یہاں مقصود ہے۔

نصب العین | سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے کہ مشہور میکالوی رپورٹ اور اس کے نتائج سے پہلے ہندوستان میں تعلیم کا جو نظام قائم تھا اور جس پر آج میں عرض کرنے کھڑا ہوا ہوں، پڑھنے والوں کا اس زمانہ میں عمومی نصب العین کیا ہوتا تھا۔ کیا یہ واقعہ ہے کہ مذہبی اور دینی نصب العین کے سوا اس زمانہ کے پڑھنے والوں کے سامنے اور کوئی دوسری چیز نہیں ہوتی تھی؟ چونکہ بعض مذہبی علوم اور ان علوم کی کتاب میں بطور لازمی مضامین کے پڑھنا اس پڑانے مضامین میں ضروری تھا اور عجیب بات ہے کہ اسی کو دیکھ کر عموماً یہہ رائے قائم کر لی گئی ہے کہ اس زمانہ میں ہر پڑھنے والے کے سامنے مذہبی اور دینی نصب العین کے سوا اور کچھ نہ ہوتا تھا؟ واقعہ تو یہ ہے کہ اگر حقیقت یہی ہوتی تو کم از کم جہاں تک میرا ذاتی مذاق ہے اس سے زیادہ بہتر اور دوسری بات کیا ہو سکتی تھی؟ بشرطیکہ یہہ واقعہ ہوتا بھی!

لیکن یہ صرف میرا خیال نہیں ہے۔ حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب اخبار الاخبار کے آخر میں اپنی ذاتی سوانح عمری جو درج فرمائی ہے اس میں اپنے عہد طالب علمی کے واقعات کے سلسلہ میں شیخ نے ایک مرتبہ پر تمام فرمایا ہے۔

”ایک بار طالب العلمان نشستہ از احوال یکدیگر تفحص می نمودند  
 کہ نیت در تحصیل علم چیست۔ بعضیہ طریق تکلف و تصنع پیمودہ می گفتند کہ مقصود  
 ما طلب معرفت الہی است۔ بعضیہ براہ سادگی و راستی رفته می نمودند کہ غرض  
 تحصیل حطام دنیاویست و از من کہ در آن زمان کافیہ بلکہ پایاں تراز  
 چیزے می خواندم پرسیدند کہ بارے تو بگو کہ در تحصیل علم چو نیت داری  
 و نظر ہمت و قصد برچی گماری۔ گفتم من اصلاً ندانم کہ تحصیل علم  
 معرفت الہی مترتب شود یا اسباب الہی۔ مگر بالفعل خود شوق ایست کہ  
 بارے برانم چندین عقلاء و علماء کہ گذشتہ اندک پنداندہ و در کشف حقیقت  
 معلومات مسائل چہ درہ سفتہ اند“ ص ۳۱۲

۸۸۸

یہ اس زمانہ کی بات ہے۔ جب پٹھانوں کی حکومت ہندوستان خصوصاً دہلی میں  
 ختم ہو چکی تھی اور نسل عہد کا آغاز ہو چکا تھا۔ گویا یوں سمجھئے کہ تین ساڑھے تین سو سال پہلے کی بات  
 ہے۔ علم کی غرض خود علم ہی کو ہونا چاہیے، معلوم ہوتا ہے کہ شیخ اور صرف شیخ کے  
 سامنے اتفاقات تعلیم کی یہی غرض تھی لیکن انکی سوا جتنے بھی تھے انکے لئے درحقیقت حطام  
 دنیاوی کی تحصیل کے سوا پڑھنے کی غرض اور کچھ نہیں تھی کیونکہ راستی اور سادگی سے  
 کام لے کر جن لوگوں نے اصل حقیقت کا اظہار کیا تھا ان کا نصب العین تو ہی  
 ہی ہے۔ باقی جنہوں نے ”معرفت الہی“ کو اپنا مقصد مقرر کیا تھا شیخ نے جب خود ہی ان کے  
 متعلق یہ فرمایا کہ تکلف اور تصنع سے وہ کام لے رہے تھے، تو یہ صرف بھگائی ہی نہ تھی بلکہ  
 کہ ان کے سامنے بھی وہی پیٹ کا دھندلا اور روٹی کا جھگڑا تھا جو آج سارے جہاں  
 میں تعلیم کا مقصد و حید ہے۔ الّا یہ کہ لاکھوں اور ہزاروں میں کوئی شیخ عبدالحق ہی ہو  
 جو علم کو علم کے لئے پڑھتا ہو۔

اس واقعہ کے ذکر سے میری غرض یہ ہے کہ پرا نے نظام تعلیم کے متعلق جو

یہ ایک عام غلط فہمی ہے کہ وہ بالکل ایک مذہبی منصب انجین کی تکمیل کرانے والی تھی، اس لئے بھی غلط ہے کہ جس نصاب کی کم از کم ہندوستان میں تعلیم ہوتی تھی اس میں مذہب کا عنصر (جیسا کہ شاید آئندہ تفصیل آپ کو معلوم ہوگا) بہت ہی کم تھا۔ بلکہ ٹھیک حال اس زمانہ کا ہے کہ زیادہ زور اسی زبان پر صرف کیا جاتا ہے جو حکومت کی عام ذمہ داری زبان ہے یعنی انگریزی۔ اس زمانہ میں بھی زیادہ زور خصوصاً تعلیم کے ابتدائی اور وسطانی دور میں فارسی ہی پر دیا جاتا تھا۔ نثر و نظم کی جو کتابیں بچپن سے آخر تک پڑھائی جاتی تھیں اگر ان کو شمار کیا جائے تو ان کی تعداد چالیس پچاس سے کم نہ ہوگی۔

آجکل کی تعلیم گاہوں میں شکستہ اور ملٹن کی نظموں کا زور شور ہے اور پرانے مکتب خانے اور مدرسے سعدی و حافظ و فردوسی و نظامی کے نام سے گونج رہے تھے۔ فارسی کے بعد عربی زبان میں جو کچھ بھی پڑھایا جاتا تھا آپ کو سن کر حیرت نہ ہونی چاہیئے کہ مذہبی علوم میں سے فن حدیث کی ایک کتاب (مشکوٰۃ) اور قرآن کے متعلق بھی دراصل ایک ہی کتاب جلالین پڑھائی جاتی تھی۔ البتہ فقہ چونکہ حکومت کا عمومی نوازا تھا، اس لئے چند مختصر متون کے بعد سچے پوچھنے و فقہ کی بھی ایک ہی کتاب ان لوگوں کو پڑھائی جاتی تھی جو اعلیٰ درجوں تک ترقی کر کے پہنچ جاتے تھے۔ میرا مطلب یہ ہے کہ نظام نام تو دو کتابوں کا لیا جاتا تھا یعنی شرح و قایہ اور ہدایہ، لیکن عملاً واقعہ یہ تھا کہ عیادات اور بعض ابواب معاملات کے شرح و قایہ سے اور معاملات کے باقی ابواب ہدایہ سے پڑھا کر اس فن کی تکمیل کرادی جاتی تھی جس کے معنی یہی ہوتے کہ ان دو کتابوں کو واقعہ کے اعتبار سے ایک ہی کتاب سمجھنا چاہیئے۔

فارسی ادبیات کے سوا عربی زبان کی پچاس ساٹھ کتابوں میں کل تین کتابیں تعلیم کی سولہ سترہ سالہ مدت میں جو پڑھنے سے تھے کیا ایک لمحہ کے لئے کوئی مان سکتا ہے کہ ان کی تعلیم صرف مذہبی نوعیت کی تعلیم تھی اور پڑھنے والوں کے سامنے صرف مذہبی



نصب العین ہوتا تھا۔

میں نے جیسا کہ عرض کیا کہ ان کے سامنے یہ نصب العین ہوتا تھا اور نہ ان علوم و فنون کی نوعیت خالص مذہبی علوم کی تھی جو وہ پڑھتے تھے۔ البتہ اتنا ضرور ہے کہ اوپر کے درجوں میں تعلیم پانے والوں کے لئے ان تین دینی کتابوں کا پڑھنا ضروری تھا اور نہ نیچے کی کلاسوں میں مذہب کی تعلیم بعض فارسی وغیرہ کی کتابوں سے دیکھا جاتا تھا کہ ہندوستان کے قدیم نظام تعلیم کے تحت پڑھنے والوں کے سامنے صرف مذہبی نصب العین ہوتا تھا، بالکل اسی قسم کی بات ہے کہ ہماری جامعہ عثمانیہ میں ابتدائی درجوں سے بی۔ اے تک چونکہ مذہبی تعلیم لازم ہے اسلئے صرف ایک اس واقعہ کو دیکھ کر دعویٰ کرنے والے یہ دعویٰ کر بیٹھیں کہ جامعہ عثمانیہ کے مدرسوں اور کالجوں میں تعلیم پانے والے ہر طالب علم کا مقصد اور تعلیمی نصب العین خالص مذہبی ہوتا ہے حالانکہ اس میں جو واقعہ ہے وہ نہ اساتذہ سے مخفی ہے اور نہ طلبہ سے۔

پس حقیقت یہی ہے کہ بھجنے آج جو کچھ مقصد آپ کے اور ہمارے سامنے ہے تھی بالکل یہی مقصد ہی نصب العین ان کے سامنے بھی ہوتا تھا۔ پڑھنے والے بھی یہی سمجھتے تھے اور جو ان کو پڑھاتے تھے وہ بھی یہی باور کرتے تھے اور آئندہ پڑھنے کے بعد جس کاروبار میں وہ مشغول ہوتے تھے یعنی وہی حکومت کی مشنری میں درخور قابلیت کے لحاظ سے پوزے کی حیثیت سے شریک ہو جانا، عموماً یہی وہ بھی کرتے تھے اور یہی آج بھی کیا جاتا ہے

اس وقت مجھے اس سے بحث نہیں کہ تعلیم کا یہ نصب العین کس حد تک صحیح ہے یا صحیح تھا۔ بلکہ صرف ایک واقعہ کا انہماک اور غلط فہمی کا ازالہ مقصود تھا۔ اور شاید آئندہ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کی صحیح قدر و قیمت سمجھائی ہی نہیں جاسکتی تھی اگر

ابتدا میں آپ کے سامنے اس کا اظہار نہ کر دیا جاتا۔

بہر حال نصب العین کے طے کر لینے کے بعد اب میں آپ کے سامنے اپنے عنوان کے متعلق اجمالاً کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں۔

وہی نصب العین جو آج آپ کا ہے اور وہی سب کچھ جو آج بھی پڑھنے پڑھانے سے فارغ ہونے کے بعد عموماً کیا جاتا ہے اس کے لئے جو تعلیم اس زمانہ میں

دیجاتی تھی اس کے متعلق یہ عام خیال بالکل تہ صحیح نہیں ہے کہ ہر جگہ اور ہر حال میں مدرسوں کی خاص خاص عمارتوں کے بغیر تعلیم مساجد یا لوگوں کے خانگی گھروں پر

ہوتی تھی۔ کیونکہ ہندوستان کا کوئی صوبہ اور کوئی علاقہ ایسا نظر نہیں آتا جہاں

اسلامی عہد میں مدرسوں کی مستقل عمارتیں نہ بنائی گئی ہوں۔ دکن ہی میں دیکھئے خواجہ

محمد دگلاواں کا میناروں والا مشہور مدرسہ اپنے شہد تم آثار کے ساتھ بیدار

میں آج بھی موجود ہے اور ایک بیدار کیا جیسا کہ میں شرفی کیا اکثر مرکزی مقاموں

یہاں ابتدا سے مدرسوں کی تعمیر کاشقون مسلمانوں کو تھا۔ علاوہ الدین خلیجی نے دلی کے

پاس ایک پراجکٹ بنوایا تھا اس کے بند پر برقی نے لکھا ہے جس کا ترجمہ ہے۔

”بادشاہ نے ایک مدرسہ بنوایا ہے جس کی عمارت جیسے جیسے اونچے

اونچے ستونوں پر قائم تھی۔ عمارت ایک وسیع میدان میں تھی جن

بکثرت قبے بنے ہوئے تھے۔ نیز بیچ بیچ میں متعدد چھتے تھے۔ ایسی عمارت

مدرسہ کی نہ اس سے پہلے دیکھی گئی اور نہ بعد“

خیال تو کیجئے کہ اس نے ساگر کا پانی چھلک رہا ہے اور اس کے بند پر ایسی خوبصورت

عمارت ستونوں پر کھڑی ہے۔ برقی نے اس کے بعد جو لکھا ہے۔

”اپنی جامت اور عظمت، نیر سے سج کر دکھا ہوں پاکیزہ آب و ہوا کے

لحاظ سے اس کا شمار دنیا کے عجائبات میں ہوتا ہے۔ جو اس مدرسہ

میں داخل ہو جاتا ہے، پھر اس سے نکلنا نہیں چاہتا۔  
میں آپ کو مولوی ابوالحسنات ندوی مرحوم کی کتاب ”ہندوستان کے اسلامی  
مدارس“ کا نشان دیتا ہوں، آپ کو اس کتاب میں ہندوستان کے ہر علاقہ کے  
مدارس کی تعداد تفصیل اور خصوصیات کا پتہ چل سکتا ہے۔ میرے لئے اس وقت  
صرف ان چند اجمالی اشاروں کا کر دینا کافی ہے۔

جس طرح یہ صحیح نہیں ہے کہ مدرسوں کی مستقل عمارتوں کا ہندوستان میں رواج  
نہ تھا، اسی طرح یہ بھی غلط ہے کہ عموماً یہاں کے طلبہ مسجد کی روٹیوں یا خانگی گھروں  
ہی پر طالب علمی کا کھانا پاتے تھے، مدرسوں میں باضابطہ اقامت خانوں کا رواج  
نہ تھا۔ مجھے اس سے انکار نہیں ہے کہ یہ بھی ہوتا تھا۔ مگر مدرسوں میں حکومت کی طرف  
سے اقامت خانے نہیں ہوتے تھے، مقصود صرف اس کی تخلیط ہے۔ دور کیوں جائے  
بجا پور تو ہم سے بہت قریب ہے۔ اس کی مشہور تاریخ بستان اسلامی میں ہے  
کہ محمد عادل شاہ کے زمانہ میں جو اقامت خانہ بادشاہ کی طرف سے طلبہ کے لئے قائم  
تھا اس میں۔

”شاگرداں را از سفر و آثار آتش و نان بوقت صبح“

”برایانی و مزعفر و بوقت شام نان گندم و کچھری“

”دشیرینی خوردانید و فی اسم یک ہون ماہوار برائے“

”کتاب سرفرازی فرمودند“

میں خیال کرتا ہوں کہ دکن میں حکومتوں کی جانب سے مدارس میں جو اقامت خانے  
بنے ہوئے تھے سب ہی میں طلبہ کے لئے قریب قریب اسی قسم کا انتظام خود حکومت  
کی طرف سے کیا جاتا تھا۔ اور یہ تو ہندوستان کی صوبائی حکومتوں کی مثال بنتی، مرکزی  
حکومت دہلی میں ابتدا سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے اقامت خانوں کا

رواج مختار فیروز قلعہ کے عہد میں دلی کے مدرسے کے اقامت خانہ کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہوئے ہے۔

”ہر روز ہر ملائکہ ماندہ نعمت می کشند“

برقی نے لکھا ہے۔

”بندگان خدا مدرسہ فیروز شاہی را اختیار کردہ راحت و آسائشہا

می گیرند“ ص ۵۶۲ فیروز شاہی

فیروز شاہی عہد کا شاعر مظهر کوئی ہے۔ اس نے مدرسہ فیروز شاہی کے ماندہ نعمت کی کچھ تفصیل بھی کی ہے۔ اس زمانہ میں دلی کے اقامت خانوں میں طلبہ کو کیا کچھ کھلایا جاتا تھا اس کا جو نمک تھوڑا بہت اس سے اندازہ ہوتا ہے اس لئے مظهر کے چند اشعار یہاں نقل کرتا ہوں۔ لکھتا ہے۔

ہمہ دراج و کبوتر بچہ و کبک و کلنگ

ماہی و مرغ مہمن برہ کوہ و تار

نارواں نوشکر دوزخ و آتش و ردی

زعفران صندل و مشک ہمہ ہر گونہ فراہ

قرص بریاں و زلیبا و گرا آتش خاں

خشت و لوزینہ تر و خشک بہر سو انبار

راست گوئی کہ بیا راست بہار سے زنجیم

صنہا برگ صفت کاسہ درون گس و ار

و آبدان ہمہ بروست قدح ہا جملہ

کردہ با شراب حاض شراب آنا

چوں بہ پرداخت زمانہ غفل از شرب و نوش

سفرہ برداشتہ شد دست کشیدند اختیار

برگ واراں شدہ دردِ دل تنہاں

برگ و انہاں زرو سیم گرفتہ یک بار

بیر کا چوگل صد برگ ہر غنچہ و گل

دوختہ آن گل صد برگ بیک سوزن خار

ہو سکتا ہے کہ مہر کے اس بیان میں کچھ شاعری بھی ہو۔ لیکن شاعری کی بنیاد

بھی بہر حال ماننا پڑے گا کہ واقعات ہی پر قائم ہے۔ اسی مہر نے دوسری جگہ فیروزہ  
ہی کے متعلق لکھا ہے:-

بہر جا کہ اہل دانش و اصحاب زہد بود

ناں داد و دیر داد و رہا نہ ساز کرد

بہر حال غرض میری یہ ہے کہ بالکل اس کا انکار بھی صحیح نہیں ہے کہ اس عہد کی

تعلیم گاہوں میں اقامت خانوں کا نظم نہیں تھا۔

البتہ فرق اگر کچھ نظر آتا ہے تو وہی جس کا میکا لے نے اپنی رپورٹ میں بھی بڑی

حیرت سے تذکرہ کیا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ مسلمانوں نے جہاں کہیں جس طریقے سے

بھی تعلیم کا نظم کیا، کہیں تعلیم کی تجارت ان کے سامنے نہیں رہی۔ اقامت خانوں

اور ان کے خواہاں نے نعمت کا اجمالی تذکرہ آپ سن چکے۔ آپ بھی جانتے ہیں اور

دنیا جانتی ہے کہ ان میں لاجنگ اور بورڈنگ کا نظم قطعاً مفوت تھا۔ مصارف

خود حکومت ادا کرتی تھی۔ اور جہاں حکومت کی طرف سے نظم نہیں تھا، جیسا کہ مولانا

غلام علی آزاد بلگرامی نے آشر الکرام میں اپنے عہد اور اپنے سے سابق عہد کے تعلیمی حالات

کا ان الفاظ میں تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے:-

”سلاطین و حکام و ظالمان و زمین و زود معاش داشتہ اند و مساجد

مدارس و خانقاہیں بنا نہادہ و مدرسہ ان عصر در ہر جا ابواب علم بر روی

دانش پر وہاں کشادہ۔

طلبہ کے قیام و طعام کے نظم کے متعلق ارقام فرماتے ہیں :-  
 ”صاحب توفیق! ہر مسمورہ طلبہ علم را نگاہ می دارند و خدمت این عمت  
 را سعادت عظمیٰ می دانند“ ص ۲۲۳

اور یہ واقعہ ہے کہ تقریباً ہزار سال تک اسلامی ممالک میں یہ دستور  
 سلفاً من خلف مسلسل جاری رہا کہ طلبہ علم کے لئے ہر مسلمان کا گھر ان کا گھر تھا اور  
 ہر مسلمان کا باور چھانہ علم کے بھوکوں اور پیاسوں کا باور چھانہ تھا جیسا کہ گذر چکا کہ  
 علم کا نصب العین حالانکہ ان کے سامنے بھی تقریباً وہی تھا جو اب ہے زیادہ  
 سے زیادہ دینیات کی چند کتابوں کی تعلیم لازمی اب اس کو وجہ قرار دیجئے یا کسی اور  
 بات کو واقعہ یہی تھا کہ پڑھنے کا ارادہ بس صرف اتنی شرط تھی اس کے بعد جب تک  
 طالب العلم پڑھتا رہے اس کے مصارف کی ذمہ دار عموماً خود حکومت ہوتی تھی۔  
 اور جہاں حکومت سے انتظام ممکن نہ ہو سکا تو پھر مسلمان جس طرح بھی ممکن ہوا اپنی  
 ذمہ داری سمجھتے تھے کہ ان کے قیام و طعام کا نظم کر دیا جائے۔ اس عجیب و غریب  
 کیفیت کا مشرک لے کو جب ہندوستان پہنچنے کے بعد علم ہوا تو وہ ششہ ہو گئے کیونکہ اس کی رواج  
 دیکھ کر شروع شروع میں برطانوی حکومت نے بھی وظائف کی شکل میں طلبہ کی  
 اس اعانتی مدد کو باقی رکھا تھا۔ بہر حال وہ لکھتے ہیں :-

”طلبہ کا اس طرح وظائف لے کر پڑھنا یہہ دیکھ کر میں حیران ہو گیا۔“

ہندوستان میں یہہ دستور ہی نہیں ہے کہ طالب العلم اپنے خرچ  
 سے تعلیم حاصل کریں۔“

جب پڑھنے والے اس زمانہ میں بھی ان ہی اغراض و مقاصد کے لئے  
 پڑھتے تھے جن کے لئے آج پڑھا جاتا ہے۔ اور پڑھنے کے بعد اس زمانہ میں بھی

ن ہی مقاصد کو حاصل کرتے تھے جو آج حاصل کرتے ہیں۔ یعنی وہی اپنی اپنی  
 صلاحیتوں کے مطابق حکومت کی عازمت، تو ایسی صورت میں یہ بات جس پر  
 بھی حیرت افزا ہو کم ہے۔

اور کچھ پڑھنے والوں ہی کا یہ عجیب حال نہ تھا، پڑھانے والوں کی کیفیت  
 اس سے کم عجیب تر نہ تھی، میرا مطلب یہ ہے کہ ایک طبقہ سکالرین و محققین کا تو  
 وہ تھا جو حکومت سے یا دوسرے ذرائع سے پڑھانے کا معاوضہ پاتے تھے  
 لیکن دوسری طرف یہ عجیب تماشا تھا کہ حکومت کے بڑے بڑے عہدار  
 انتہایہ تھے کہ وزارت عظمیٰ اور مدارالمہامی کے فرائض انجام دینے والے بھی درس و  
 تدریس کا شغل جاری رکھے ہوئے تھے۔ حضرت سلطان بن جوئے نام الدین اولیاء نے  
 اپنی طالب علمی کا زیادہ زمانہ جس کی تعلیم میں گزارا، شہنشاہ الملک سرفراز الملک ہندوستان  
 جن کا تفسیلی تذکرہ میں نے اپنی کتاب میں کیا ہے۔ اکبری دربار کے ملاح اند شیرازی جو  
 راجہ ٹوڈل کے ساتھ شریک مدارالمہامی کے عہدہ پر سرفراز تھے اور ہندوستانی  
 مالیات کی تنظیم میں ملنے کافی ترہیں بادشاہ کے سامنے گذاریں جو منظور ہوئیں۔  
 ایک طرف ان ہی عضد الدولہ ملاح اند کا یہ حال تھا کہ انہوں نے ایسی ہندو  
 ایجاد کی تھی جس سے پہلے گردش گیارہ فائر ہوسٹے تھے، چوڑیوں والی توپ یعنی  
 ہر ہر پزہ جس کا الگ الگ ہو جاتا تھا اور اسلئے آسانی پہاڑ کی جتنی بلندی تک پہنچا  
 منظور ہو تو توپ چڑھا دی جاتی تھی اور منٹوں یا چند چھبر چوڑی اور پزہ کو جوڑ کر توپ  
 بنالی جاتی تھی۔ اور بھی ملا صاحب کی عجیب و غریب نئی ایجادوں کا موزعین نے  
 تذکرہ کیا ہے۔ بہر حال اتنے بلند منصب پر پہنچنے کے بعد بھی ان کی تعلیمی و  
 تدریسی ذوق کا یہ حال تھا کہ بڑی بڑی کتابوں کے پڑھنے والے طلبہ ہی نہیں  
 بلکہ بقول ملا عبدالنقا درہادونی۔

”یہ تعلیم اطفال امرامقید بود و ہر روز بنیازل مقربان رفته امرازاد ہائے  
دیگر ہفت و ہشت سالہ بلکہ خورد تراکی را مقیم حبیبانی کی کہ وہ تعلیم لفظ و  
خط و دوا کر بلکہ ابجد ہم ہی داد“

اور یہ نہ خیال کیجئے کہ ملا فتح اللہ کو صرف معلم الحبیبانی ہی کا شوق تھا۔  
تفصیل کا تو موقع نہیں ہے لیکن میں نے اپنی کتاب میں بیان کیا ہے کہ ہندوستان  
کا درس نظامیہ اور اس نصاب کے خصوصیات میں بہت زیادہ دخل خود ملا فتح اللہ  
اور ان کے شاگردوں کے سلسلہ کو ہے۔

اور سچ تو یہ ہے کہ جس ملک کے متعلق ہم تاریخوں میں پڑھتے ہیں کہ یہاں کے  
سلطین اور مالکان افسر و سپہ سالار ہوں، مہمات طاعت کی سرانجامی کے ساتھ ساتھ درس و تدریس کا  
بھی باضابطہ کام کرتے تھے۔ مثلاً دکن کی ایسے مشہور بادشاہ فیروز شاہ بہمنی کے متعلق عام

مارسچوں میں لکھا ہے۔

”در ہفتہ و دو شنبہ و چہار شنبہ درس ہی گفت“

یعنی بالاتزام یہ بادشاہ مختلف علوم و فنون کی کتابیں ہفتہ کے ان مقررہ دنوں میں  
پڑھایا کرتا تھا۔ اس کے تدریسی فنون میں حبیبیہ مولانا آزاد نے لکھا ہے۔

”زادہی شرح مذکرہ درہست و اقلیدس و ہندسہ رادرس ہی داد“

یعنی ریاضیات کے فنون سے اس کو خاص دلچسپی تھی اور اسی ذوق کی بنیاد پر اس کا ارادہ  
تھا کہ جیسے مرآۃ اور مختلف مقامات میں سلطان بادشاہوں نے درجہ دارانہ قائم کئے تھے  
وہ دولت آباد و صدر ہند ”لیکن افسوس بعض مواقع نے اس کے ارمان کو پورا ہونے  
نہ دیا۔ تدریس کے اس فن کی کافور و کتنا ملزم تھا اس کا اندازہ آپ کو اس سے  
ہو سکتا ہے کہ اگرچہ وہ غیر میں لکھا ہے کہ کسی وجہ سے اگر وہ کو بھی نہیں پڑھا  
سکتا تھا تو اس کو طلبہ کو ملتا لیکن یہی نافع نہیں کرتا۔ اسی کا نتیجہ یہ تھا کہ اس کی



حکام خصوصاً کشوری (سول) عہدہ داروں میں شاید ہی کوئی ہوتا تھا جو اپنے پاس ایک سبق نہ رکھتا ہو۔ انتہا یہ ہے کہ ”علم کے تجارتی دور“ میں بھی جب تک برطانوی ہند میں صدر اعظمی صدر الصدوری قضا، افتاء کے محکموں میں مولویوں کے تقرر کا طریقہ باقی تھا، اس وقت تک بھی انگریزی سرکار وزارت مدار کے ان ملازموں نے درس و تدریس کے طریقہ کو چھوڑا نہیں تھا۔ اس وقت تک ہندوستان میں پرانی تعلیم کے جتنے مکاتب درس ہیں، ان میں خیر آبادی سلسلہ کے سارے اکابر مثلاً مولانا فضل امام خیر آبادی مصنف مرقاة و آمدن نامہ جو دہلی میں صدر الصدور تھے اسی طرح ان کے صاحبزادے مولانا فضل حق خیر آبادی رحمۃ اللہ علیہ مفتی آئندہ اور ازیں قبیل بیسویں علماء اس زمانہ کے اسی طریقہ کے پابند تھے۔ خود اس فقیر کی تعلیم کا زیادہ حصہ جن قدموں میں بسر ہوا ہے، یعنی مولانا سید برکات احمد ٹونکی رحمۃ اللہ علیہ جو اسی خیر آبادی خاندان کے آخری چراغ سحری تھے۔ باوجودیکہ وہ نواب ٹونک کے طعیب خاص تھے، اور اچھی معقول تنخواہ علاوہ جاگیر کے ریاست سے ان کو ملی ہوئی تھی۔ لیکن بیہ میری چشم دید گواہی برسوں کی ہے۔ کہ صبح آٹھ بجے سے یعنی نواب صاحب کی ڈیوٹی سے واپس ہونے کے بعد مغرب تک ان کی تدریس کا بازار گرم رہتا تھا۔ بیچ میں بارہ بجے کے بعد دو ڈھائی تک کھانے، نماز اور کچھ آرام کے لئے اٹھتے تھے۔ اور اس مفت تعلیم دینے کے ساتھ ساتھ آپ کو سنسکر حیرت ہوگی کہ مسلسل جب تک مولانا جو مہذبہ حیات رہے ان کے گھر سے بین بچیں طلبہ کو کھانا ملتا رہا۔ بغیر کسی اجرو معاوضہ کے پڑھانا بھی بلکہ اپنی طرف سے انکو کھانا پلانا بھی۔ واقعہ تو یہ ہے کہ جس ملک میں تعلیم کا یہ رنگ ہو، بیچارے میکالے کو وہاں پہونچکر اگر حیرت نہ ہوتی تو اور کیا ہوتی اور یہ کہ کوئی ایک دو نادر مثالیں نہ تھیں۔ بلا مبالغہ عرض کرتا ہوں کہ ہر شہر ملک ہر قصبہ کا اس زمانہ میں یہی حال تھا۔ مولانا آزاد بلگرامی نے صرف پورب اور اس کے قصبات کا

تذکرہ فرماتے ہوئے مآثر الکرام میں لکھا ہے۔

”بہ ناصحہ پنچ کردہ نہایت دہ کردہ تھینا“ آبادی شرفا و نجیاست۔“

اس کے بعد انہوں نے ان مدرسین کا تذکرہ کرنے کے بعد جو حکومت سے وظائف و مدد و معاش پاتے تھے، دوسرے خوشحال باشندوں کا ذکر کر کے ارقام فرمایا ہے۔

”طلبہ خیل خیل از شہر سے بہ شہر سے می روند و ہر جا موافقت دست دہ

بج تحصیل علم مشغول می شوند۔“

صاحب گلزار آصفیہ نے ناصر الدولہ بہادر مرحوم کے عہد حیدر آباد کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ سنو سے اوپر یہاں ایسے علماء اس وقت پائے جاتے ہیں جو حکومت سے اس لئے درخور قابلیت معقول تھے اور پاتے ہیں تاکہ پڑھنے والوں کو تعلیم دیں۔ میں نے جس وقت گلزار آصفیہ میں یہ واقعہ پڑھا تو خیال گزرا کہ جب حیدر آباد میں سنو سے اوپر تو سرکار کے موظف مدرسین تھے اور ظاہر ہے کہ اس زمانہ کے دستور کے لحاظ

سے دوسرے سرکاری حکام بھی عموماً پڑھنے پڑھانے کا کام کرتے تھے، خیال گزرا کہ جس وقت حیدر آباد کو تعلیمی حالت کے لحاظ سے سمجھا جاتا ہے کہ پستی میں تھا، وہ کس دور سے گزر چکا ہے۔ گلزار آصفیہ میں بھی ان چند علماء کا ذکر ہے جو حکومت میں دوسرے خدمات پر مامور تھے۔ لیکن باوجود اس کے پڑھانے کا شغل بھی جاری تھا۔ مثلاً سیرۃ نبویہ کے عربی زبان میں مصنف مولانا کرامت علی صاحب رحمہم کی ضخیم کتاب کو کم از کم میرے نزدیک سیرت کے باب میں مشکل ہی سے نظیر پیش ہو سکتی ہے۔ اور بھی اسی قسم کے بزرگوں کا تذکرہ آپ اس کتاب میں پڑھیں گے۔

بہر حال مجموعی طور پر مسلمانوں نے اپنے عہد میں تعلیم کا ایسا نظام قائم کر دیا تھا کہ غریب غریب آدمی کے لئے بھی اعلیٰ سے اعلیٰ تعلیم کے امکانات اور تعلیم کے بعد ہر قسم کی ترقیوں کے دروازے کھلے ہوئے تھے۔ اب دنیا ہی انصاف کر سکتی ہے کہ جس دور میں پڑھنے والے

لڑکوں کے ماں باپ کا دل و جگر مصارف کے بوجھ سے چور ہے۔ بسا اوقات بچوں کو پڑھانے کے لئے ماؤں کو زبردستی بچنے پڑنے ہیں، باپ کو مقروض ہونا پڑتا ہے۔ یہ سراسر اپنے کا متقی ہے۔ یادہ دہر جس میں باپ صرف پیدا کر دینے کے ذمہ دار تھے۔ باقی بچوں کے پڑھانے لکھنا اہل ان پڑھنے والے لڑکوں کے کھلانے پلانے کی ذمہ دار حکومت اور خدا کی عام مخلوق تھی۔ آپ چاہئے مسجد کے ملازمین اور خیرات کی روٹیاں توڑنے والوں کے نام سے ان کو باد کیجئے یا جی چاہئے تو جو اہل و اقارب اس کو سمجھنے کی کوشش کیجئے۔ کہا جاتا ہے کہ اس طریقہ سے مفت تعلیم پانے کا اثر طلبہ کے کردار پر پڑتا تھا۔ تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد بھی ان کی نظریں بلند ہی نہیں پیدا ہوتی تھی۔ نظر کی بلندی کا کیا مطلب ہے؟ ہم لوگ جو اسی طریقہ تعلیم کے پڑھتے ہوئے ہیں شاید اس کے سمجھنے سے بھی معذور ہوں۔ لیکن اس موقع پر ایک واقعہ کا تذکرہ جو میری اسی کتاب سے ماخوذ ہے۔ نخل نہ ہو گا۔

مولانا آزاد بلگرامی نے آٹھ لکرام میں بلگرام کے ایک محدث میر مبارک کا تذکرہ کیا ہے۔ لکھا ہے کہ طالب علمی کا زمانہ جیسا کہ اس زمانہ کا دستور تھا ملا مبارک نے دہلی میں اپنے استاد مولانا نور الحق کی حویلی کے یک بجرہ میں گزارا تھا۔ پڑھنے کے بعد بلگرام تشریف لائے اور دریں حدیث کا حلقہ قائم کیا۔ مولانا آزاد کے استاد میر فاضل محمد بلگرامی نے بھی ملا مبارک سے پڑھا تھا۔ یہ قصہ میر فاضل محمد ہی کی زبانی مولانا آزاد نے نقل کیا ہے کہ ایک دن ملا مبارک وضو کے لئے جواٹھے تو چکر اکر زمین پر گر پڑے۔ میر فاضل محمد نے آگے بڑھ کر استاد کو اٹھایا اور پوچھنا شروع کیا کہ حضرت کیا صورت پیش آئی۔ جب بہت معذور ہوئے تب ملا مبارک کہے کہ چند وقت گزر چکے ہیں اور میں فاسق سے ہوں۔ اسی کا اثر ہے۔ یہ سننا سنا تھا کہ میر فاضل محمد کے رونگٹے کھڑے ہو گئے۔ کہتے ہیں کہ میں سیدھا گھر پہنچا اور ملا صاحب کو جو غذا مرغی

پکو کر خود ہی ساتھ لئے حاضر ہوا اور پیش کیا۔ جنہیں خیرات کی روٹیوں کے توڑنے والوں کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، سنئے وہ اس کھانے کو دیکھ کر باد جو دفاقتہ کے کیا کہتے ہیں۔ مولنا آزاد نے لکھا ہے کہ میر مبارک نے کہا کہ بھائی تمہاری اس سعادتمندی کا شکریہ خدا تمہیں خوش رکھے۔ لیکن میاں گو شرعاً میرے لئے اس کھانے کا کھانا جائز ہے لیکن جس مسلک کو میں نے اختیار کر لیا ہے اس میں ایسی چیز جس کی طرف دل نے لو لگائی ہو، حرام ہو جاتی ہے۔ تم جب اس حال میں مجھے دیکھ کر روانہ ہوئے قدرتاً خیال ہوا کہ تم کھانے کے نظم کے لئے روانہ ہوئے میری نوادہ لگ گئی ایسی صورت میں اپنے اصول کے لحاظ سے یہ کھانا میرے لئے جائز نہ ہو گا۔ مولنا آزاد فرماتے ہیں کہ میر طفیل محمد نے یہ سننے کے ساتھ ہی ملا صاحب کے سامنے سے کھانا اٹھا لیا۔ اور لے کر وہیں چلے، سامنے ایک دیوار تھی اس کے پیچھے چند منٹ کیلئے چھپے کھڑے رہے اور پھر پلٹ کر ملا صاحب کے سامنے آئے۔ کھانا رکھ کر بولے :-

”کہیے اب تو یہ طعام اشتراف نہیں ہے آخر میں جب کھانا

لیکر واپس ہوا تو آپ کی اسید اس کھانے سے منقطع نہ ہو چکی تھی؟“

ملا صاحب ہنسے اور بولے منقطع تو ہو چکی تھی۔ میر صاحب نے عرض کیا تو اب کھانے میں کیا مضائقہ ہے۔ ملا صاحب نے میر صاحب کی اس ذہانت کی داد دی اور خوشی سے پھر اسی کھانے کو نوش جاں فرمایا۔

میری غرض اس قصہ کے نقل کرنے سے یہ تھی کہ جن لوگوں پر سنی نظر کا اڑاؤ اس لئے لگایا جاتا ہے کہ طالب علمی کے زمانہ میں صفت خواری کے وہ عادی ہو جاتے ہیں ان ہی کے متعلق آپ کو کچھ اس تربیت کا بھی اندازہ ہو جو اس تعلیم کے تحت طلبہ کی کجائی تھی۔ ان ہی ملا مبارک کے حال میں مولنا آزاد نے یہ بھی لکھا ہے کہ عالمگیری امرا میں سے ایک امیر جو اودھ کا گورنر بھی تھا، ملا صاحب کا متفقہ ہو گیا تھا اور ان کے ساتھ

مختلف ذرائع سے ملوک کرتا تھا، لیکن ملا صاحب کا حال یہ تھا کہ یہی امیر ایک دفعہ ایسے لباس میں ملا صاحب کے سامنے آیا جو شرعاً درست نہ تھا۔ دیکھنے کے ساتھ ہی ملا صاحب نے امیر کو ٹوکا۔ امیر پر آپ کا اتنا اثر تھا کہ اُسی وقت قینچی منگو کر اپنے لباس کو ملا صاحب کے منشاء کے مطابق کر دیا۔ ان ہی ملا مبارک پر جب فتوحات کا دروازہ کھلا اور بلگرام میں انہوں نے اپنی ایک مستقل گڑھی ہی تعمیر کی تھی جس میں سکونتی مکانات کے علاوہ ان کی ایک خوبصورت مسجد بھی تھی۔ مولانا آزاد نے اس کی صفائی اور پاکیزگی کا تذکرہ کرتے ہوئے ارقام فرمایا ہے:-

”نشست گاہ خاص و پیش مسجد چنان مصفا و پاکیزہ می داشت  
کہ نمونہ صاف دلاں و دیدہ پاک میناں باید گفت۔ گویا راحم الخرو  
این بیت را از زبان امیر (مبارک) گفته۔“

حساب خوش مشتم می زہم بوضع صفا  
نہ آب صرف بنا کردہ اند منزل من

اور اس جز کا ذکر میں نے اس لئے کیا تاکہ ”پتی نظر“ کی تہمت جوڑنے والوں کو ہر پہلو سے اپنی اس تہمت پر نظر ثانی کا موقع مل جائے۔ بشرطیکہ وہ نظر ثانی کے لئے آمادہ ہوں۔ یہ بھی ہے کہ ملا مبارک کی مثال ایک شخصی مثال ہے۔ لیکن اس مختصر سے مقالہ میں اس سے زیادہ کی گنجائش نہیں ہے۔ میں نے جس نقطہ نظر کو آپ کے سامنے پیش کیا ہے تھوڑی دیر کے لئے اس کو پیش نظر رکھ کر اسلامی تاریخ کا مطالعہ کیجئے۔ ورق و صفحہ انتشار اللہ ایسی بے شمار مثالوں سے معمور نظر آئے گا، جن میں ان پست تعلیمی زندگیوں سے عظیم تر بلند زندگیاں مسلسل اسی سرزمین ہند میں پیدا ہوتی رہی ہیں اور اب میں اپنی اس بحث کو اس نقطہ پر ختم کر کے تھوڑی بہت گفتگو اس کتابی کاررو بار پر کرنا چاہتا ہوں، جس کا تعلق ہمارے اس قدیم تعلیمی نظام سے تھا۔

مسلمانوں سے پہلے ہندوستان میں لکھنے پڑھنے کے ساز و سامان کی کیا کیفیت تھی  
تفصیلی طور پر مجھے اس کا علم نہیں ہے لیکن ابو الفضل نے آئین اکبری میں جو یہ لکھا ہے  
کہ ہندوستان میں :-

”پیشتر بربرگ تار و توز بفلادی قلم برنوشستہ و امروز بر کاغذ“

تو اس لفظ امروز سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان میں  
مسلمانوں سے پہلے کاغذ کا غالباً رواج نہ تھا۔ بیجا نگر میں نویں صدی ہجری کے  
درمیان ہرات سے جو سفارت آئی تھی اور واپسی پر اس نے اپنا سفر نامہ شاہی دربار  
میں پیش کیا تھا روضۃ الصفا میں اسی سے یہ عبارت نقل کی ہے کہ :-  
”کتابت ایشان بر دو نوع است۔ یکے بقلم آہن کہ بربرگ جوڑ  
ہندی کہ دو گز طول باشد بر نگارند و این نوع کتابت کم بقا  
باشد و دیگر بر جنس سیاہ نرم کہ آں را باں قلم تراشد  
چیز را نویسند از آں سنگ رنگ سفیدی بر جنس سیاہ  
پدید آید و این کتابت دیر پاباند“

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دکن میں اسلامی حکومتیں جب قائم ہو چکی تھیں  
اس وقت تک بھی بیجا نگر میں وہی برگ جوڑ ہندی یا تار کے پتوں ہی پر لکھنے کا رواج  
تھا۔ ورنہ ظاہر ہے کہ سفراء ان ہی دو صورتوں میں لکھنے کو منحصر کیوں کرتے ضمناً  
ایک بات اور بھی عرض کرنی ہے کہ مذکورہ بالا عبارت میں جس دوسری چیز کا ذکر کیا  
گیا ہے کچھ میری سمجھ میں نہ آیا آخری الفاظ کہ کتابت کا یہ طریقہ دیر پا ہے اگر  
یہ نہ ہوتے تو بآسانی سمجھا جاسکتا تھا کہ شاید سلیٹ اور پتل کی کتابت کی طرف  
اشارہ کیا گیا ہے۔ اور اس عام غلطی کا اس سے ازالہ ہو جاتا کہ سلیٹ پر لکھنے کا طریقہ  
ہندوستان میں یورپ سے آیا ہے۔ کیونکہ اس میں نرم سیاہ پتھر استعمال کیے جاتے تھے۔

اور ای میں سیاہ پتھروں سے سفید حروف نکل آتے ہیں۔ مگر کیا کیجئے کہ "اس کتابت دیر پا  
 بماند" سے اس توجیہ کی تردید ہو جاتی ہے۔ شبہ ہوتا ہے کہ خود ان سفیدوں کو اجنبی ہونے کی  
 وجہ سے کچھ منالط ہوا اور پتھر کی وجہ سے انہوں نے قیاس کر لیا کہ یہ نقش فی الحجر جب ہے  
 تو سبز الزوال کیسے ہو سکتا ہے یا ممکن ہے کہ کتابت میں بات الٹ گئی ہو پہلی شکل  
 تازہ کے پتوں والی کو چاہیئے تھا کہ دیر پا لکھا جاتا اور آخر الذکر نگ سیاہ کی کتابت کو کم بقا قرار  
 دیا جاتا، لیکن یہ عبارت میں تقدم و تاخر ہو گیا یا واللہ عالم کوئی اور بات ہوگی جسے میں سمجھ نہ سکا۔  
 بہر حال میں کہنا یہ چاہتا تھا کہ جہاں تک مذکورہ بالا حوالوں سے پتہ چلتا ہے کہ  
 ہندوستان میں کاغذ کاروانج عہد اسلامی سے پہلے نہ تھا، کم از کم کاغذ سازی کا  
 روانج تو قطعاً نہ تھا۔ اس فن کو تو یقیناً مسلمان ہی ہندوستان میں لائے۔

مسلمانوں نے اپنے زمانے میں مختلف مقامات پر کاغذ سازی کے کارخانے  
 جاری کئے۔ جوئیپور کی تاریخ چراغ نور میں لکھا ہے کہ شہر جوئیپور کے قریب ظفر آباد  
 نامی جوآبادی آب تقریباً کمسنڈر کی شکل میں موجود ہے اس میں تنو کارخانے کاغذ  
 بنانے کے جاری تھے۔ کاپی میں بہار میں ارول میں کشمیر میں مختلف نوعیتوں کے  
 کاغذ بنتے تھے۔ خصوصاً بہار اور ارول میں جو اسی کا آب ایک قصبہ ہے۔ ابو الفضل نے  
 بہار کے تذکرہ میں لکھا ہے کہ "کاغذ خوب می سازند" میراں خرمین نے بھی ارول  
 بہار کے متعلق لکھا ہے۔

"و کاغذ در موضع ارول و بہار خوب بہمی رسد"

مولوی مقبول احمد صدیقی نے "حیات جلیل" کے تعلیقات میں سرکار برطانیہ  
 کے گزٹیر سے یہ عبارت نقل کی ہے۔

"تک انگریزی کتابیں پٹنہ (بہار) کے کاغذ پر چھاپی جاتی

کشمیر تو بہترین ریشمین کاغذوں میں اپنی آپ نظر تھا۔ بد اونی نے ایک موقع پر کشمیری کاغذ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:-

”نقوش آں از کاغذ شستین چہاں فی رود کہ بیچ اثرے از سیاہی  
نماند“ ص ۱۲۲ ج ۳

اور کسی کاغذ کی ہر لحاظ سے یہ بہترین تو صیف ہو سکتی ہے۔ کشمیری کاغذوں پر لکھے ہوئے قرآن مجید اب بھی نظر آتے ہیں۔ ان سے اس خوبی، استواری، پاکیزگی کا پتہ چلتا ہے اسی کے مقابلہ میں کاپی کے کاغذ کی خاص تعریف یہ تھی کہ حروف تو حروف مولنا آزاد نے مائرا لکرام میں لکھا ہے:-

”کاغذ کاپی در آب زود متلاشی می گردد“ ص ۹۸ مائرا

جونپور کی اسی تاریخ میں ظفر آباد کے کاغذیوں کے بچے بقیۃ السلف افراد سے پوچھ کر ہندوستان میں بننے والے کاغذوں کے اقسام کے لحاظ سے حسب ذیل اسرار لکھے ہیں:-

(۱) ارولی (غالباً ارول بہار کے کاغذ کا نام تھا) (۲) نصیری - (۳) ہیرانندی (۴) راسی (۵) موٹھا (۶) تپنگی (۷) چوکوٹھا (۸) اسلم -

ایک کتاب میں ان ہی کاغذیوں کا یہ بیان بھی درج کیا ہے کہ:-

”ٹاٹ اور نار کو مٹرا کر اس کو کوٹ کر سبھی کا کھار دیکر پانی میں صاف کر کے یہہ

کاغذ بناتے تھے“

کتابوں سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود اسے کارخانوں کے پھر بھی کاغذ کی

انگ ہندوستان میں مسلمانوں کے عہد میں اتنی بڑی ہوئی تھی کہ باہر سے بھی اس ملک

میں کاغذ درآمد ہوتا تھا۔

کتاب ”اسلامی مدارس“ جس کا پہلے ذکر آچکا ہے اس میں شارل کی کتاب ہے



یہ عبارت نقل کی ہے کہ :-

”قطب شاہوں کے عہد میں جنوبی ہند کے لڑکے نرمل سے یعنی بروکھم سے چینی کاغذ پر لکھتے ہیں“

جس کے معنی یہی ہوئے کہ بیجا نگر میں جب تار کے پتوں ہی کی کتابت پڑھنا کی جارہی تھی، دکن کے اسلامی علاقوں میں دفاتر سرکاری اور تصنیف و تالیف وغیرہ کے بڑے کاموں ہی کے لئے نہیں بلکہ مدرسوں کے بچوں کو بھی کاغذ ہی پر لکھنے کی مشق کرائی جاتی تھی۔

دکن کے مختلف شہروں خصوصاً اورنگ آباد، کریم نگر میں اب بھی پڑنے کاغذیوں کی نسلیں پائی جاتی ہیں، جو اپنے کام سے اب بھی واقف ہیں، جیسا کہ حال کی ہمت افزائیوں کے بعد اپنے پوشیدہ ہنر کا ثبوت انہوں نے پیش کیا ہے۔ بادجو داس کے چینی کاغذ پر یہاں کے لڑکوں کا لکھنا آگیا تو یہی وجہ ہے کہ ملکی پیداوار طلب کی تکمیل نہیں کر سکتی تھی یا بچوں کے لئے کوئی معمولی قسم کا کاغذ چھین کا استعمال ہوتا تھا۔ یا ہو سکتا ہے کہ دکن میں کاغذ سازی کا رواج سلاطنت آصفیہ کی یادگار ہو۔ واللہ اعلم بالصواب۔

خلاصہ یہ ہے کہ کتابی کاروبار میں سب سے زیادہ اہم مسئلہ جو کاغذ کا تھا اسلامی عہد میں ہندوستان کے لئے کوئی بڑا سوال نہ تھا۔ خود ملک میں بھی کاغذ بکثرت بنتے تھے اور باہر سے بھی منگوا یا جاتا تھا۔ اسی کا نتیجہ تھا کہ مغلوں ہی کے عہد میں انیس، غلاموں اور تغلقوں ہی کے زمانہ میں سفید کاغذ کی مجلد بیاضوں جتنیس موجودہ زمانہ میں سکولی طلبہ استعمال کرتے ہیں، ملک میں عام طور پر رواج تھا جس کا ثبوت میں نے اپنی کتاب میں دیا ہے۔ کاغذ کے باب میں میری گفتگو فراطویل ہو گئی۔ اس لئے اب طوالت کو ترک کر کے دوسرے مسائل کی طرف ہجرت کر رہا ہوں۔

میرا مطلب یہ ہے کہ عموماً کچھ ایسا خیال کر لیا گیا ہے کہ اس زمانہ میں کتابیں بہت گراں ہوتی تھیں۔ اور عہد طباعت نے ان کی قیمت گھٹا دی ہے۔ چاہیے تو یہی تھا لیکن پچھلے زمانہ ہی میں نہیں، حضرت سلطان جی نظام الدین اولیا کے حوالہ سے نواد افوا میں حضرت ہی کا بیان درج ہے کہ:-

”یک تنکہ را مصحف خرید“ ص ۱۱

تنکہ اس زمانہ کا عام سکہ تھا۔ اور وہ پیہ کا قائم مقام تھا۔ ممکن ہے کہ حساب سے کچھ کمی بیشی ہو۔ ایک تنکہ میں پورا قرآن دتی کے بازاروں میں حضرت والا کے زمانہ میں مل جاتا تھا۔ اس کا تو پتہ چلتا ہے۔ اس کی وجہ ایک تو وہی کاغذ کی فراوانی تھی۔ اور دوسری وجہ کتابت کی اُجرت کی کمی۔ سلطان جی کے خلفاء میں مولانا فخر الدین مودری ایک بزرگ ہیں ان کے تذکرہ میں شیخ محدث نے نقل فرمایا ہے کہ ”کتابت قرآن ہی ان کی وجہ معاش تھی“۔ طریقہ حضرت کا یہ تھا کہ لکھنے کے بعد لوگوں سے پوچھتے کہ فی بازار میں اس کا کیا ہدیہ ہو سکتا ہے۔ شیخ نے لکھا ہے کہ عام نرخ جو بازار کا تھا وہ لوگ بیان کرتے۔ یہ عام نرخ کیا تھا:-

”شش گانی جزوے“

مگر اس کے جواب میں وہ فرماتے:-

”من چہار جیتل بستانم زیادہ نستانم“

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”شش گانی“ سے چھ جیتل مراد ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے چار جیتل ہی طے کر لیا تھا۔ اس لئے بازار میں چھ جیتل فی جزو بھی کتابت کا بھاد ہوتا، جب بھی وہ چار ہی جیتل لیتے۔ جیسا کہ شیخ محدث کی آگے کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ:-

”اگر کسے برائے تبرک زیادہ از چہار جیتل کر دے نستانم“

بہر حال اس سے معلوم ہوا کہ کتابت کا عام نرخ اس زمانہ میں چھ جیتل فی جڑ تھا۔ یعنی سو لہ صفحات چھ جیتل میں لکھے جاتے تھے۔ اور جیتل سب جانتے ہیں کہ تانبہ کا ایک سکہ تھا جس کی قیمت کم و بیش اس زمانہ کے ڈوئیوں کے قریب قریب تھی۔ اب خود حساب کر لیجئے کہ اگر چھ جیتل کے دو آنے بھی ہوئے تو دو آنے کے پیسوں میں آٹھ ورق یعنی سو لہ صفحات کی کتابت ہو جاتی تھی۔ کیا یہ بہت زیادہ دام ہوا یہی وجہ تھی کہ پورا قرآن لوگوں کو ایک ایک تنکہ میں بھی مل جاتا تھا۔

مکن ہے کہ اس زمانہ میں ایسی کتابت جس میں فی صفحہ ایک پیسہ بھی اجرت نہ پڑتی ہو، لوگوں کے لئے باعث تعجب ہو۔ لیکن اس زمانہ میں کاتب کو وراق اور نسخ بھی کہتے تھے۔ ہندوستان میں غالباً دوسرا لفظ زیادہ چلا ہوا تھا۔ فوائد الفوائد میں نسخ حمید کا تذکرہ سلطان جی نے نسخ ہی کے لفظ سے کیا ہے۔ ہر اسلامی شہر میں ورا قوں کا ایک خاص بازار ہوتا تھا جہاں وہ اپنی دوکانوں پر آگے پیچھے ہوتے تھے کہ حسب فرمائش کتابیں نقل کر کے لوگوں کو دیا کریں بلکہ مختلف نادر کتابوں کا پتہ چلاتے رہتے تھے۔ اور خود ان کی نقلیں شائقین کے لئے بہم پہنچاتے تھے۔ یہی روزگار اس زمانہ میں سوسائٹی کے ایک بڑے طبقہ کا تھا۔ ہاں! تو میں کہہ رہا تھا کہ ان ورا قوں نے کتابت اور زود نویسی کی جو مشق بہم پہنچانی تھی اور جتنے کم وقت میں یہ زیادہ سے زیادہ مقدار میں لکھ لیا کرتے تھے ان کو دیکھتے ہوئے مجھے تو کم از کم ان کی قلیل ترین اجرت پر حیرت نہیں ہوتی شیخ محدث نے حصار کے ایک صاحب شیخ جنید حصار کی کے ذکر میں لکھا ہے کہ:-

”درستہ روز تمام قرآن مجید باعراب می نوشت“ ص ۲۸۵

خیال تو کیجئے قرآن کے تیس پارے اور وہ بھی باعراب یعنی زیر زبر پیش خم تشدید وغیرہ لگا کر تین دن میں مکمل کر دینا زود نویسی کی مہارت کی یہ کوئی معمولی مثال ہے۔

اور یہ تو خیر شیخ کا ایک تاریخی بیان ہے۔ برہان پور کے مشہور محدث حضرت شیخ عبدالوہاب المتقی جو کہ مغلقہ میں ہجرت کے تشریف فرما تھے اگرچہ ہندوستان میں بھی آمد و رفت باقی تھی شیخ عبدالحق محدث دہلوی کے یہ استاد ہیں اس لئے ان کے متعلق شیخ کی گواہی چشم دیدہ شہادت ہے۔ اور وہ یہہ ہے کہ۔

”کتا بے بود دروازہ ہزار بیت“

یعنی بارہ ہزار بیت کی کتاب کو شیخ عبدالوہاب نے :-

”در دوازہ شب تمام کرد“

یعنی فی شب ایک ہزار بیت نقل کر لیتے تھے۔ خود شیخ محدث کے الفاظ یہہ ہیں :-

”ہر شب ہزار بیت می نوشتند یا کتابتہاے دیگر کہ در روز مجاہد“ ص ۲۶۹

اور یہہ کچھ نادر استثنائی مثالیں نہیں ہیں۔ مولنا آزاد نے بلگرام کے ایک

بزرگ شاہ طیب کے متعلق لکھا ہے کہ :-

”شرح طاجامی را در یک ہفتہ تین اولہ الی آخرہ نوشت“ ص ۳۵ ماثر

ان ہی کے متعلق یہہ بھی لکھا ہے کہ بہتہ الماحفل جو سیرت نبویہ کی ایک صحیح عربی کتاب :-

”در بست و سہ روز کتابت کرد“

میں کہاں تک مثالیں دیتا جاؤں۔ اجمال میں غالباً اتنے نمونے کافی ہو سکتے ہیں۔

اور یہہ تو زود نویسی کا حال تھا۔ کثرت نویسی کی کیفیت سن کر تو آدمی دنگ رہ جاتا ہے۔

لامبارک ناگوری جو اپنے گوناگوں مشاغل سے ظاہر ہے کہ کتابت کی فرصت ہی کتنی

پاسکتے ہوں گے لیکن ان کے حال میں لکھا ہے کہ :-

”پانصد مجلد ضمیمہ بدست خود تحریر نمود“ ص ۱۹۵

میر طیب جن کی زود نویسی کا حال گذر چکا مولنا آزاد نے ان ہی کے متعلق یہہ

بھی لکھا ہے کہ :-

”کتب خانہ عظیمیہ از خط خوش بخط خود یادگار گذاشت“

ایک ایک آدمی کی انگلیاں ایک ایک کتب خانہ تیار کر دیتی تھیں۔ اور وہ بھی کس شان سے۔ شیخ کمال بلگرامی ہی کے ایک صاحب ہیں مولانا آزاد نے ان کے متعلق لکھا ہے :-

”کتب مدسی از صرف و نحو منطق و حکمت و معانی و بیان و فقہ و اصول و تفسیر و غیرہا مجموعہ بدست مبارک کتابت کرد و ہر یک کتاب را من اولہ الی آخرہ محشی ساخت بہ حیثیتہ کہ متن محتاج شرح و شرح محتاج حاشیہ نہا شد“

مولانا نے لکھا ہے کہ اس التزام کے ساتھ کمال بیہ تھا کہ :-  
”و تمام کتاب بہ نقطہ غلط نتوان یافت“ (ماثر صفحہ ۲۲۹)

میں کہاں تک مثالیں نقل کرتا جاؤں۔ صرف ایک قصہ بلگرام میں آپ کو ایسی سیسوں ہستیاں مل سکتی ہیں جن کے تذکرہ میں مولانا آزاد بیہ ارقام فرماتے چلے گئے ہیں :-  
”کتب بیرون از حصہ و قید در کتابت آورد“

اور جب اسی ہندوستان میں ایک نہیں ایک سے زیادہ ایسے متعدد اہل قلم گذر چکے ہیں جن کی صرف کتابت نہیں بلکہ تصنیفوں کی تعداد سٹو سے متجاوز ہے۔ فیضی کے متعلق ماثرا لامرا میں لکھا ہے کہ :-

”یکصد و یک کتاب تالیف شیخ ست“ (صفحہ ۵۸۵)

شیخ محدث نے مولانا شیخ علی ہمتی صاحب کنز العمال کے متعلق لکھا ہے کہ :-

”تو الیہ و سے از صغیر و کبیر و عربی و فارسی از صد متجاوز ست“

اللہ اکبر! ایک کتاب کنز العمال جو حدیث کی انسائیکلو پیڈیا ہے صرف اسی کی تالیف و ترتیب کے لئے ایک عمر درکار ہے۔ مگر کنز العمال کے مصنف نے سو سے اوپر کتابیں تصنیف کی ہیں۔ خود ہمارے شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق تذکرہ علماء ہند میں لکھا ہے کہ ”گویند کہ تصنیفاتش خرد و کلاں از صد متجاوز ست“

اور اسی کتاب میں علاوہ اس کے یہ بھی لکھا ہے کہ:-

”اشارش بہ شمار ابیات تقریباً پنج لک۔ چار صد صف“

آج بھی ہندوستان میں خدا کے فضل سے اسی قدیم نظام تعلیم کا ایک نمونہ آپس موجود ہے، جس کی چھوٹی بڑی کتابوں کی تعداد ۱۹۱۹ء تک پانچ سو انیس (۵۱۹) تک پہنچ چکی تھی۔ جن میں جلدوں کو الگ الگ کر کے نہیں گنا گیا ہے۔ اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ اسی تعداد میں ایک دو تری رسالے بھی ہیں لیکن ان ہی میں بعض ایسی کتابیں بھی ہیں جو دس ہزار صفحات میں ختم ہوتی ہیں۔ میری مراد حضرت مولانا اشرف علی تھانوی سے ہے۔ وزمانہ تست کے عیب اور دوسرے اسباب وجوہ سے مولانا کو کم از کم جدید طبقہ کے مسلمانوں نے کم پہچانا ہے۔ لیکن وہ پہچانے جائیں گے۔ اور یہ ثابت ہو گا کہ اردو زبان کا سب سے بڑا مصنف بیسویں صدی عیسوی کی ابتداء میں مولانا ہی تھے۔

مسلمانوں کا یہ ذوق و شوق جن اسباب و موثرات کے تحت تھا اس کی تفصیل کیلئے تو دفتر درکار ہے۔ لیکن سامنے اور قریب کی بات یہ ہے کہ اس زمانہ کے امراء و سلاطین سب ہی علم کے اسی ذوق میں ڈوبے ہوئے تھے۔ مولانا آزاد نے بلگرام کے ایک امیر روح اللہ خاں کے متعلق جو عجیبی دربار کے امراء میں سے تھے اور پنجاب کے مختلف اضلاع جالندھر سیالکوٹ کے کلکٹر رہ چکے تھے، لکھا ہے:-

”ہمیشہ صاحب ذہن و علم و ذیل زینت“

لیکن:-

”در پایان عمر کہ سن شریفش از ہفتاد متجاوز بود۔ صحیح بخاری و مسلم را بدست

خود کتابت کرد و محشی ساخت“ ۲۵۵

خود مولانا کے اپنے نانا میر عبد الجلیل بلگرامی عالمگیری امراء میں تھے۔ اور مختلف جلیل مناصب پر فراز رہے۔ جن زمانہ میں بھکر (سندھ) میں وہ وقائع نگاری کی اہم ذمہ داری کے

عہدہ پر مامور تھے اور فرخ سیر کا عہد تھا۔ یہ عجیب اتفاق پیش آیا کہ سندھ میں اولے  
 برسے ان اولوں میں لوگوں کو شکر کی سی مٹھاس محسوس ہوئی۔ میر صاحب نے بھی چکھا  
 واقعہ کی ان کو تصدیق کرنی پڑی۔ جب معمول واقعات کے سلسلہ میں دربار شاہی تک اس  
 عجیب واقعہ کا تذکرہ روانہ کیا۔ یہ بات دلی میں استعجاب کی نظر سے دیکھی گئی۔ بلکہ  
 مولانا پر ابہام لگایا گیا کہ فرخ سیر کی خوشامد میں یہ کھٹا ہے گویا اس کے عہد حکومت  
 آسمان نے بتا شاہ باری کی، یہ یاد رکھنا چاہتے ہیں۔ قصہ طویل ہے۔ اسی الزام  
 اپنے عہدہ سے معزول کر دے گئے۔ لیکن مولانا کے ذوق علمی کا حال سنئے بخاری  
 شریف کی کاتب سے نقل کروائی تھی۔ نظر ثانی باقی تھی۔ بیکر سے حسب فرمان شاہی روانہ  
 ہونے کو تو روانہ ہو گئے۔ لیکن نوشہرہ میں آکر حکم دیا کہ خیرہ گاہ باغ میں نصب کر دیا  
 جائے اور بخاری کی تصحیح کا کام جب تک پورا نہ ہوگا، آگے ایک قدم نہ بڑھایا جائے۔  
 مولانا آزاد بھی ساتھ ہی لکھا ہے کہ خدم و حشم کے ساتھ اس طرح بیچ ٹاپا میں اتر جانے  
 کی وجہ سے روزانہ سینکڑوں روپے کے مصارف عائد ہوتے تھے۔ لیکن میر صاحب  
 پر بخاری کی تصحیح کا شوق اتنا غالب تھا کہ کسی چیز کی پرواہ کئے بغیر وہ اسی وقت نوشہرہ کے  
 سواد سے روانہ ہوئے، جب بخاری کے ایک ایک لفظ کی تصحیح سے فراغت حاصل ہوئی  
 اب ان کو یاد آیا کہ میں معزول کیا گیا ہوں۔ دلی آئے پیروی کی غلط فہمی کا ازالہ ہوا،  
 پھر بحال ہو گئے۔

بیجا پور کے مشہور سلطان ابراہیم عادل شاہ کے تذکرہ میں زیر سیری نے  
 بستان میں لکھا ہے کہ :-

”اگرچہ آن زماں خوشنویساں جمع آمدہ بودند۔ لیکن بادشاہ بادشاہ  
 قلمہا بود ثلث نسخ و تعلق و غیرہ را باں درجہ حسن و منانت رسا  
 بود کہ بہ خط خوش قلمان عطر قلم نہ کشیدہ“ ص ۲۵۵

اور نام الدین محمود، یا حضرت عالمگیر اور نگ زیب انار اللہ برہانہ کے متعلق تو سب ہی جانتے ہیں کہ  
اول الذکر کی گزراوقات ہی قرآن نویسی پر تھی۔ اور ثانی الذکر بمغلہ اور کاموں کے قرآن نویسی بھی  
کرتے تھے۔ اور بابر ظہیر الدین غفر اللہ لہ نے تو خاص قرآن نویسی کے لئے ایک مستقل خط ہی  
ایجاد کیا تھا۔ جس کا نام خط بابر ہی تھا۔ بدوئی کا بیان ہے کہ :-

”خط بابر ہی را بابر بادشاہ اختراع نمود و مصحفے باں نوشته بمکہ مغلہ

فرستاد۔“ ص ۲۴ ج ۳

جس قوم کے فقیر عالم و صوفی درویش بادشاہ امیر عوام و خواص سب اس رنگ  
میں ڈوبے ہوں، اس وقت جو کچھ بھی ہو رہا تھا اس پر تعجب نہ کرنا چاہیئے۔

آج اس کو کون باور کر سکتا ہے کہ کتابوں کا لکھنا، کتابت کے لئے ساز و  
سامان اسباب و ذرائع مہیا کرنا ان سب چیزوں کو مسلمانوں نے عبادت شمار کر لیا  
تھا۔ شیخ علی متقی کے متعلق محدث دہلوی لکھتے ہیں :-

”ورودن کتب و اسباب کتب و اعانت درین باب بجد بود۔“

انتہایہم ہے کہ :-

”بہت خود سیما ہی راست می کردند و بطالب العلمان می دادند۔“

شیخ متقی کے مشہور شاگرد ملا احمد بن طاہر طبرستان کے رہنے والے ان کے حال میں بھی  
لکھا ہے کہ اپنے استاد کے نقش قدم پر وہ بھی :-

”مداد برائے نسخہ نویسیاں علم حل می کرد بہ حدی کہ در وقت گفتن درس

ہم حل کردن مرکب مشغول می بود۔“ آثار الکرام ص ۱۹

درس بھی جاری ہے اور روشنائی بھی اس لئے گھسٹ رہی ہے کہ نسخہ نویسیاں علم میں بانٹی  
جائے گی۔

ان پاک طینت عاشقوں کو کیا کیا سوچتی تھی۔ ان ہی شیخ متقی کے متعلق محدث دہلوی



نے لکھا ہے :-

”کتا بہا از دیار عرب مفید و کیا بہ بہم می رسید نسخ متعددہ از وہ  
است کتاب فرمودہ بہر کس می دادند“

اور صرف یہی نہیں کہ نادر کتابیں لکھ لکھ کر دوسروں کو بانٹا کرتے تھے بلکہ نسخے اور عبت  
حاصل کیجئے کہ حضرت کا قیام کعبۃ الاسلام مکہ معظمہ اور قلبہ الایمان مدینہ منورہ میں عموماً رہتا  
تھا جہاں کے کتب خانوں میں ہر قسم کی کتابیں بھری ہوئی تھیں۔ ان کو بہتہ تدبیر خوب سوچھی کہ  
ان ہی نادر کتابوں کو نقل کر کر کے یا دوسروں سے یا بلا معاوضہ نقل کر کر کے۔

”بہ بلاد دیگر کہ آن کتاب اسجاد وجود نہ داشت می فرستادند“

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ مکہ و مدینہ جیسے مرکزی علمی مقام میں ہندوستان کا ایک عالم طبیب  
جب مشغلہ جاری کئے ہوئے تھا تو خود اس نے اپنے ملک میں کیا کتابیں نہ بھجوائی ہرگز۔  
ان ہی کے دوسرے شاگرد شیخ عبد الوہاب لہتی جن کا پہلے بھی ذکر آچکا ہے کہ ایک ایک  
رات میں ایک ایک ہزار بیت نقل کر لیتے تھے ان کا ایک عجیب و غریب مشغلہ یہ بھی تھا کہ:-

”کتابے کہ نادر الوقوع کثیر النفع می بود کہ بسبب عدم تداول از حلیہ صحت

عائل گشتہ اصول نسخ آں را بھماکن بہم رسانیدہ صورت تصحیح می دادند“

گویا آج عموماً یورپ میں ڈاکٹری کی ڈگریاں بھی جس کام کے صلہ میں عطا ہوتی ہیں یعنی پڑانے  
خطوط کو اڑا کر نا، اللہ کے یہ ہمت ہند سے بغیر کسی مزد اس کام کو یوں ہی انجام دیتے  
تھے۔ ڈھونڈ ڈھونڈ کر ان کتابوں کے صحیح نسخے ہوتا کئے جاتے تھے۔ کس مہر کی وجہ  
سے جن کے عام نسخوں میں اغلاط بھر گئے تھے پھر صحیح اصول سے مقابلہ کر کے ان کو  
کتب خانوں میں رکھ دیا جاتا تھا۔ یہ تھی جنوں کی وہ شان جو تعلیم کے اس قدیم نظام نے  
پیدا کی تھی۔

اسی کا نتیجہ تھا کہ ہندوستان کی گلی گلی کو چہ کو چہ میں ذرا توں کی دکانیں کھلی ہوئی تھیں۔

جس وقت جس کسی کو جس قسم کی کتابوں کی ضرورت ہوتی تھی ان ہی معمولی معاوضوں میں جن کا ذکر گزر چکا ہے کیا کر لیتا تھا۔ عرفی کا نام تو خیر لوگ اب بھی جانتے ہیں۔ لیکن ان ہی کا ہم عصر شاعر ثنائی بھی گزرا ہے۔ اپنے زمانہ میں دونوں ایک دوسرے کے مد مقابل سمجھے جاتے تھے۔ لوگوں پر دونوں کے کلام کا عام اثر تھا۔ بدادنی نے ان دونوں کے دواوین کے تذکرہ میں لکھا ہے:-

”بیچ کوچہ بازار سے نیست کہ کتاب فروشاں دیوان ایں دو کس را  
(عرفی و ثنائی) در سر راہ گرفتہ ناستند و عراقیاں و ہندوستانیہا  
بیز بطور تبرک می خریدند“ ۲۸۵

غالباً نگاہوں میں وہ نقشہ ہندوستان کے شہروں اور قصبوں کا پھر گیا ہو گا جب ہر کوچہ و بازار میں کتب فروش کھڑے رہتے تھے، اور کتابیں بیچا کرتے تھے۔

آج یہ سمجھا جاتا ہے کہ پریس نے علم کو عام کر دیا۔ یقیناً اس کا کون انکار کر سکتا ہے لیکن پھر بھی حال یہ ہے کہ اگر حکومت کسی کتاب کو ضائع کرنا چاہتی ہے تو ایک حکم سے ہمیشہ کے لئے دنیا سے اس کو نابود کر دیتی ہے۔ لیکن ملا عبد القادر بدادنی نے اگرچہ دربار کا پچھا اپنی تاریخ میں چمکے چمکے کھولا اور زندگی بھر جان کی طرح اسے چھپاتے رہے، ذرا سی جھنک نہ صرف ان کے لئے بلکہ پورے خاندان کی تباہی کے لئے کافی ہو سکتی تھی۔ ملا کی وفات کے بعد کتاب بازار میں آئی یہ جہانگیر کا عہد تھا۔ بادشاہ کو خبر ہوئی۔ قدرتاً برہم ہوا۔ اور حکم دیا کہ اس نسخہ کو نابود کر دیا جائے۔ ملا کے لڑکے گرفتار ہو کر حاضر ہوئے۔ مگر بچاروں نے کسی کا عذر کیا۔ کس نے اس کتاب کو ضائع کیا اس کی عدم واقفیت سے ان کی توجہ انج گئی۔ لیکن مغل امپائر کی ساری قوت اس کتاب کے معدوم و مفقود کرنے میں خرچ ہو گئی۔ لیکن آج بھی وہ ہمارے آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ یہ اسی نظام و راقبت کا نتیجہ ہے۔ چھپی ہوئی کتاب کو یا سانی جمع کر کے ختم کر دیا

جاسکتا ہے۔ لیکن قلم کی کتابت کو کون روک سکتا تھا۔ میں تو سمجھتا ہوں کہ اس زمانہ میں ایک حیثیت سے کتابوں کی اشاعت عہدِ پریس سے بھی زیادہ آسان تھی۔ آج تو ایک مصنف جب تک کافی رقم جمع نہ کر لے یا کوئی تاجر یا حکومت رحم کھا کر اس کی محنت کے شائع کر لینے کا بیڑہ نہ اٹھائے کتاب شائع کیا اس کا دوسرا نسخہ بھی نقل نہیں ہو سکتا۔ لیکن جرنل زمانہ میں پیسہ بلکہ پیسہ سے بھی کم فی صفحہ بآسانی کتابوں کی نقل کا عام رواج تھا ہر شہر میں سنکڑوں کی تعداد میں وراق اسی فکر میں مارے مارے پھرتے تھے۔ آپ جس کتاب کے جتنے نسخے چاہتے معمولی سرمایہ سے مہیا کر سکتے تھے۔ صاحبِ حیثیت لوگ تو وراقوں کو باضابطہ اسی نقل نویسی کے کام کے لئے نوکر رکھتے تھے۔ فیضی کے پاس بیسیوں وراق ملازم تھے جو اس کی کتابوں کی نقل بھی کرتے تھے مطلقاً اور مذہب بھی کرتے تھے۔ مرنے کے بعد فیضی کے کتب خانے سے پانچ ہزار نسخے برآمد ہوئے۔ اور یہ ان کتابوں کے سوا تھے جو خود اس کی کتابوں کے متعدد نسخوں کی شکل میں پائے جاتے تھے۔ لکھا ہے کہ چھٹنے چھٹانے کے بعد صرف نل دمن کی شتوی کے تنوائسے نکلے تھے آج کون یقین کر سکتا ہے کہ شاہی خزانوں میں نہیں امرائے کتب خانوں میں ہزار ہا نسخے جمع ہوتے تھے۔ آج بھی قسطنطنیہ کے امیروں کے کتب خانے اس کی شہادت ادا کر سکتے ہیں۔ ہندوستان تو لٹ چکا ہے۔ ورنہ دلی اور آگرہ میں نہیں آپ ہی کے اسی دکن میں بیدر میں خواجہ جہان محمد گاداس کے کتب خانہ میں لکھا ہے کہ :-

”پینتیس ہزار کتابیں مختلف علوم و فنون کی نکلیں“ جب حلیۃ الافالیم

اور اب سے

اے عشاق گئے وعدہ فردا لے کر

اب انھیں ڈھونڈ چراغِ رُخِ زیبا لے کر

جس طرح شروعات میں سٹر میکا لے آنجہانی کی یادداشت تعلیمی سے متعارف کی ابتدا

ابتدا ہوئی تھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ کہ ان ہی کے ہم وطن مسٹر ٹاس کول برک کے الفاظ پر آج کی یہ داستان ختم کروں۔ حکومت برطانیہ کو توجہ دلاتے ہوئے انہوں نے لکھا تھا۔

”اس میں کچھ شک نہیں کہ ہندوستان کے علم و ادب کو روز بروز

تتنزل ہوتا جاتا ہے۔ نہ صرف علماء کی تعداد کم ہوتی جاتی ہے بلکہ

وہ جماعت بھی جس میں یہ جوہر قابل پیدا ہوتے تھے محدود ہوتے

جاتے ہیں۔ علوم نظری کا مطالعہ لوگ چھوڑتے جاتے ہیں۔ اگر

گورنمنٹ نے سرپرستی نہ کی تو اندیشہ ہے کہ صرف کتابیں ہی

نہ مفقود ہو جائیں گی بلکہ ان کے پڑھانے والے بھی مفقود ہو جائیں گے۔

ان مقامات میں جہاں علم کا چرچا تھا اور جہاں دور دور سے طالب علم

پڑھنے آتے تھے آج وہاں علم کی کساد بازاری ہے۔“ سالار واپریل ۱۹۲۰ء

اب ہم بیچارے مسٹر برک کو مخاطب کر کے اس کے سوا اور کیا کہہ سکتے ہیں۔

آفریں بردلِ زرم تو کہ از بہر ثواب

کشتہ غمخوار بہ نواز آمد

لیکن ان سے یا ان کی قوم سے کیا شکایت ہے جب آج وہ سب کچھ کرنے

کے لئے جو شاندار غیروں نے بھی نہیں کیا تھا اور نہ کر رہے ہیں، ان ہی کے خلاف

آئادہ ہو چکے ہیں، دشمن بکف، شمشیر بدست کھڑے ہوئے ہیں جن کے اسلحہ

کے کارناموں کا اس سرزمین ہند میں یہہ ہلکا سا عکس ہے۔

من از بیگانگان ہرگز ننام

کہ با من انچہ کرداں آشنا کرد

سید شاہ حسن گیلانی

# سیاروں پر زندگی کے امکانات

مقصودز جلد آفرینش مائیم  
در چشم خود جو ہر بنیش مائیم  
ایں دائرہ جہاں چو انگشتی است

بے سیج شے نقش و نگینش مائیم (عمر خیام)  
اس موضوع پر علمی بحث کرنے کے لئے کئی علوم کی ضرورت ہے۔ سب سے پہلے  
کائنات کی وسعت اور تعداد اجرام کا جاننا لازمی ہے۔ ہم کائنات کا ایک سرسری خاکہ کھینچ کر  
بتائیں گے اور پھر دیکھیں گے کہ اس جہم غفیر میں کون اجرام کن حالات میں ہیں۔ زندگی  
کن صورتوں میں ممکن نظر آتی ہے۔ کیا کوئی جرم ہماری زمین کے مشابہ کہیں پایا بھی جاتا ہے  
یا نہیں۔

مشاہدات فلكی سے کائنات کی وسعت کا صحیح اندازہ صرف پچاس سال کے اندر  
ہی اندر قائم ہو سکا۔ اس کے لئے بڑی بڑی دوربینوں سے کام لینا پڑا۔ مثلاً لارڈ راس  
کی چھ فٹ سہوہ والی آرستان میں۔ رصد گاہ لکس کی ۳۶ انچ سہوہ والی انعطافی  
دوربین مونٹ ہلیٹن کیلیفورنیا میں اور سو انچ سہوہ والی دوربین مونٹ ولسن امریکہ میں  
فوٹو گرافی اور طریقہ نگاری کو انتہائی ترقی دینی پڑی جب کہیں پتہ چلا کہ نظام شمسی ہمارے  
کہکشاں کا ایک ادنیٰ ذرہ ہے۔ اور کائنات میں اس کہکشاں جیسے لاکھوں بلکہ  
کروڑوں نظام موجود ہیں۔ اس وقت ہر شخص جانتا ہے کہ زمین خود آفتاب کے گرد گھومنے  
والا ایک چھوٹا سیارہ ہے۔ عطارد، زہرا، زمین، مریخ، مشتری، زحل، یورینس،

پٹیوں اور پلوٹ کے علاوہ تقریباً تیرہ سو بخیمہ سیارے مریخ اور مشتری کے مابین مختلف مداروں میں آفتاب کے گرد حرکت کرتے ہیں۔

بڑے سیاروں کے ایک یا ایک سے زائد تواج یا قمر بھی ہیں جو ان سیاروں کے گرد بعینہ ایسے ہی گردش کرتے ہیں جیسے سیارے آفتاب کے گرد۔ نظام شمسی ان کے علاوہ مدارتاروں اور شہاب ثاقب سے بھی ملو ہے جو اپنی سرعت رفتار اور حدت تنویر سے غیر فنی اشخاص کو بھی اپنی طرف متوجہ کرا لیتے ہیں۔

ان تمام سیاروں اور تواج کے مدار قطع ناقص کی شکل کے ہیں لیکن عموماً دائرہ سے چنداں مختلف نہیں۔ زمین کے مدار کا قطر ایک سو چھیالیس ملیں یعنی اٹھارہ کروڑ ساٹھ لاکھ میل ہے۔ چونکہ ہماری سالانہ دور اس چکر میں پٹی آرہی ہے اس لئے اس کا نصف قطر یعنی زمین سے آفتاب کا اوسط فاصلہ (۹۳) ملیں میل سہیتی فاصلوں کی پیمائش میں ابتداء بطور طول کی اکائی کے استعمال کیا گیا۔

متقدمین کی پہنچ زحل ہی تک تھی۔ ۱۳ مارچ ۱۸۷۸ء کو ولیم ہرشل نامی ہیئت کے ایک نوجوان شیدائی نے یورینس کا پتہ چلایا جو زحل سے تقریباً دو چند فاصلے پر آفتاب کے گرد گھومتا ہے۔ اور جس کے مدار کے نصف قطر کا اوسط طول ایک ہزار اٹھ سو ملین میل ہے۔ یورینس کے انکشاف کے بعد ولیم ہرشل کو بادشاہ انگلستان جارج سوم نے اپنے ذاتی خزانہ سے شاہی منجم کی خدمت پر مامور کیا۔ اور وہ فلک معاش سے بے نیاز ہو کر اپنی ساری عمر کو کبھی خوشنوں اور سحابوں کے مطالعہ میں صرف کر ڈالا۔ جن کی تعداد ۲۵۰ سے متجاوز ہوتی ہے۔ اس کا یہ دعویٰ کہ اس نے خود اپنی بنائی ہوئی دوربینوں سے جتنی دور تک پتہ چلایا کسی اور انسان سے ایسا نہ ہو سکا۔ ایک امر داقی ہے اس لئے قدر شناس قوم نے اس کی قبر پر لاطینی زبان میں کتبہ کندہ کرایا کہ اس نے آسمانوں کی حصاروں کو منہدم کر ڈالا۔

ہمارے آج کل کے جامعاتی نوجوانوں کو ولیم ہرشل کی زندگی سے سبق سیکھنا چاہیے  
 باوجود اس کے کہ ابتداء اس کا واحد ذریعہ معاش فن موسیقی تھا اس کی ریاضی کی قابلیت  
 معمولی علم حساب تک محدود تھی علم المناظر کے ابتدائی کلیات سے زیادہ کچھ نہ جانتا تھا  
 علم ہیئت کا شوق اس کو اعلیٰ ریاضی پڑھایا اور بین سازی سکھایا اور مدت العمر علم کی تحصیل  
 میں مصروف رکھا۔

پلوٹو کا فاصلہ آفتاب سے سیٹی اکائی فاصلہ یعنی ۹۳ ملین میل کا ۵۲،۹ گنا  
 ہے۔ اور مدت دوری ۲۴۸،۵ سال ہے۔ مردست سے بھیجا جاسکتا ہے کہ  
 نظام شمسی پلوٹو پر ختم ہوتا ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ آگے چل کر اس سے بعید بھی کوئی  
 سیارہ دریافت ہو جائے۔ واضح ہو کہ پلوٹو کو جنوری ۱۹۳۰ء میں فلیگ اسٹاف کی  
 رصد گاہ سے ٹومباگ نامی ایک امریکی مجسم نے دریافت کیا۔ پرسیوال لاول نے  
 ۱۹۱۵ء میں اس کی پیشین گوئی کی تھی اور دنیا کی تمام بڑی رصد گاہوں میں اس کی تلاش  
 جاری تھی چھوٹا اور بہت دور ہونے کی وجہ سے اس کا پتہ جلد نہ چل سکا۔

نظام شمسی کو چھوڑ کر قریب ترین ستارے تک جانے کے لئے ۲۵ ملین میل  
 مسافت طے کرنی پڑتی ہے۔ اس لئے ہیئت دانوں نے بین الگو اکہی فاصلوں کی پیمائش  
 کے لئے ایک دوسری اکائی تجویز کی جو نور سال کے نام سے مشہور ہے۔ یہ وہ فاصلہ  
 ہے جو نور اپنی ایک لاکھ چھیالیس ہزار میل فی ثانیہ کی رفتار سے کال ایک سال میں طے  
 کرتا ہے۔ اس کی مقدار تقریباً چھ ملین ملین میل ہے۔ کائنات کی مسافتوں کے لئے  
 ہم اس اکائی اور اس سے ۲۶ گنا بڑی ایک دوسری اکائی سے جو پارسک کہلاتی  
 ہے کام لیتے ہیں۔ پارسک کیا ہے ابھی معلوم ہو جائے گا۔

کسی دور کی چیز کا فاصلہ ناپنے کا واحد عملی طریقہ مثلثی پیمائش ہے۔ اس میں  
 کیا یہ جاتا ہے کہ ایک کافی لمبا خط مستقیم ناپ لیا جاتا ہے اور اس کے سروں پر

اس دور کی چیز کے سمت نظر میں جو زاویے بنتے ہیں ان کی تعیین کر لی جاتی ہے۔ قاعدہ کے دو زاویے اور اس کا طول معلوم ہو جانے کے بعد مثلث حل ہو جاتا ہے۔ اور اس طرح بعید چیز کے فاصلہ کا پتہ چل جاتا ہے۔

ستارے اس قدر دور واقع ہے کہ ان میں سے صرف معدودے چند کے فاصلہ اس مثلثی طریقہ سے معلوم ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ ان کی پیمائش کے لئے ہماری زمین کے مدار کا اچھاڑہ کروڑ ساٹھ لاکھ میل کا قطر نہایت ناکافی ہے۔ سب سے پہلے ۱۸۳۵ء میں بیسل نے ۶۱ سگنی (دجاہ کی صورت ساوی کے ایک جھوٹے ستارہ) کا فاصلہ اسی طریقہ سے دریافت کیا۔ اس کو اختلاف منظر کا طریقہ بھی کہتے ہیں کیونکہ دو مختلف مقاموں سے کسی دور کی چیز کو جب دیکھتے ہیں تو اس کی ظاہری سمتوں کے ان میں ایک چھوٹا سا زاویہ بنتا ہے۔ جس کو زاویہ اختلاف منظر کہتے ہیں۔ یہیئت کی اصطلاح میں ستارہ کا زاویہ اختلاف منظر وہ زاویہ ہے جو مدار زمین کا نصف قطر ستارہ پر بناتا ہے۔

بیسل نے ۶۱ سگنی کا جو اختلاف منظر معلوم کیا اس کی قیمت ۳۵۰ ثانیہ ہے اور اس سے اس کا فاصلہ ۱۰۰ نور سال برآمد ہوتا ہے۔ سب سے نزدیک ستارہ نظام شمسی سے باہر پر اکسیاں ستاری ۵۰ نور سال کا ایک بہت چھوٹا ستارہ ہے جو خالی آنکھ کو دکھائی نہیں دیتا۔ اس لئے کہ خالی آنکھ کی رسائی صرف چھٹی قدر کے ستاروں تک محدود ہے۔ اس کا اختلاف منظر ۸۵۰۰ ثانیہ اور فاصلہ ۲۱۲ نور سال ہے۔ اسی صورت ساوی کا ایک دوسرا پہلی قدر کا ستارہ انفاس ستاری (عقنطورس) ہے جس کا اختلاف منظر ۸۵۰۰ ثانیہ اور فاصلہ ۳۱۴ نور سال ہے۔ ۸۵۰۰ ثانیہ وہی زاویہ ہے جو ۲ انچ لمبے خط کے سرے ۴ میل دور کے نقطہ پر بناتے ہیں۔ اسیل میں اور ذنب الدجاہ تقریباً ۶۵۰ نور سال دور ہیں۔ سیڑیں یا شعرا رجو بظاہر تمام ستاروں سے



زیادہ منور نظر آتا ہے۔ اور کلب اکبر کی صورت سماوی میں واقع ہے۔ ۸۱۶ نور سال  
دور ہے۔ اور اس کا اختلاف منظر ۸۰۳۸۰ ثانیہ ہے۔  
نور سال سے بڑی اکائی پارسل جس کا ابھی ابھی ذکر کیا گیا ہے وہ فاصلہ  
کہ مدار زمین کا نصف قطر اس پر ایک ثانیہ کا زاویہ بناتا ہے۔ بالفاظ دیگر اس فاصلہ  
سے اگر کوئی نظام شمسی کو دیکھے تو زمین آفتاب سے صرف ایک ثانیہ ہٹی ہوئی پائی جائے گی  
یہاں یہ واضح کرنا ضروری ہے کہ بڑی سے بڑی طاقت کی دور بین بھی آفتاب جیسے متور جسم  
سے ایک ثانیہ پر زمین جیسے چھوٹے اور تنکس نور سے روشن جسم کا پتہ نہیں چلا سکتی  
ان واقعات سے ظاہر ہے کہ قریب ترین ستارہ کا اختلاف منظر بھی ایک ثانیہ سے کم تر  
ہے پس راست منطقی طریقہ سے کسی بیرونی ستارہ کے سیاروں کا پتہ چلانا عملاً ناممکن  
آکھ سے دیکھنا تو درکنار فوٹو گرافی کی تختی پر بھی ان سیاروں کی شناخت امکان سے باہر  
نور سال کو اکائی ماننے میں ایک یہ بھی فائدہ ہے کہ اس کے استعمال سے فوریات  
زمین شین ہو جاتی ہے کہ جس ستارہ کے بعد کی پیمائش اس اکائی کے ذریعہ کی جاتی ہے  
اس کا بحالت موجودہ مشاہدہ نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ مصرح سال بیشتر کی حالت مطالعہ کی جا  
ہے۔ اتنی مدت میں خدا جانے اس میں کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں۔

پانچو نو نور سال سے زائد بعد کے ستاروں کے لئے مثلثی پیمائش کا طریقہ  
قطعاً بے سود ہے۔ کیونکہ ان کا زاویہ اختلاف منظر اتنا چھوٹا ہوتا ہے کہ اس کی تعیین ناممکن  
ہے۔ ہماری فضا پیمائی شاید اس سے آگے نہ بڑھ سکتی۔ اگر اتفاق سے ایک نیا  
اور انتہائی کارآمدراز منکشف نہ ہوتا۔ طبیعیات کے ذریعہ ایسے حاس آلے تیار کئے  
گئے ہیں (مثلاً حررتی انبار یا بولومیٹر) کہ ان کو دور بینی کے ماسک پر رکھ کر دور دور کے ستاروں  
کی حدت تنویر نہایت صحت کے ساتھ ناپی جاتی ہے۔ اسی طرح تجربے کرنے سے معلوم  
ہوا کہ سیکڑوں ستاروں کی تنویر زمین کے کرہ ہوائی کے اختلافات کو محسوس کر نیچے بعد

بھی متغیر پائی جاتی ہے ایسے ستارے متغیر کہلاتے ہیں۔ ان متغیر ستاروں کی کئی نہیں ہیں کسی کارنگ بدلتا ہے کسی کی مطلق یا ذاتی تنویر بدلتی ہے۔ یا کوئی دوسرا کم تر تنویر کا ستارہ اس کے سامنے آ جاتا ہے۔ اکثر و بیشتر ستارے دہرے ہیں جو ایک دوسرے کے گرد اپنے مشترک مرکز ثقل کے اطراف معین مداروں میں خاص خاص دوری مدت کے ساتھ گردش کرتے ہیں۔ کم تنویر کا ستارہ جب زیادہ روشن ستارہ کے بازو سے ہٹ کر سامنے آ جاتا ہے تو کسوف کی سی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور حاصل مجموعی تنویر گھٹ جاتی ہے۔ بعض ایسے بھی ستارے ہیں جو اکیلے ہیں لیکن ان کی طبعی ساخت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ علی التواتر مقررہ وقفوں سے پھیلتے اور سکڑتے ہیں اور اسی انداز سے ان کی ذاتی تنویر بھی بڑھتی گھٹتی ہے۔ ایسے ستارے عموماً دیوہیکل ہوتے ہیں۔ ان کا قطر مدار زمین کے قطر سے بھی بڑا ہوتا ہے۔ دوری کی وجہ سے محض ایک نقطہ دکھائی دیتے ہیں سب سے پہلے دلتا سیفیائی نامی ستارہ میں یہ ارتعاشی کیفیت مشاہدہ ہوئی اور اس لئے ایسے مرتعش ستاروں کو سیفیائی متغیر کہتے ہیں۔ بعض نزدیک کے مرتعش ستاروں کے فاصلے مثلاً طریقوں سے ناپنے کے بعد ان کی ظاہری قدر کو پیش نظر رکھ کر ان کی مطلق قدر یا ذاتی تنویر کا حساب لگایا گیا تو معلوم ہوا کہ ایسے ستاروں کی ذاتی تنویر ان کی مدت ارتعاش کے ساتھ ایک مستقل رابطہ رکھتی ہے۔ مثلاً بن ستاروں کی مدت ارتعاش دو یوم ہے وہ ہمارے آفتاب سے ۳۶ گنا منور ہیں جن کے ارتعاش کی مدت ۱۰ یوم ہے وہ آفتاب سے ۱۷۰۰ گنا منور ہیں اور جن کی مدت ۳۶ یوم ہے وہ ۹۶۰۰ گنا روشن ہیں۔ جس کسی ستارہ کی مدت ارتعاش معلوم کی جاتی ہے اس کی ذاتی تنویر بھی اس ضابطہ یا رابطہ کی مدد سے فوراً معلوم ہو جاتی ہے۔ اس تنویر کا اس کی ظاہری تنویر سے مقابلہ کرنے سے ستارہ کا فاصلہ باسانی محسوب کر لیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ تنویر فاصلہ کے مربع کے لحاظ سے بالعکس بدلتی ہے۔ جس خوشہ یا گیتی سیلاب یا کوکبی نظام میں ایسے

ستارے واقع ہوں اس طریقہ سے ان خوشوں اور کوکبی نظاموں کا فاصلہ بھی باسانی دریافت ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اسی طریقہ سے دریافت ہوا کہ اندرو میدا (مراۃ مسلسلہ کی صورت سماوی) کا لوبی سحاب ہمارے کہکشاں سے تقریباً آٹھ لاکھ نور سال دور واقع ہے۔ خود ہمارے کہکشاں کی وسعت اس کے کروی خوشوں کو شامل کر لینے کے بعد دو لاکھ تیس ہزار نور سال ہے۔ طیف پیمائی کی مدد سے معلوم ہوا ہے کہ لوبی سحاب ہم سے دور ہٹے چلے جا رہے ہیں طیفی خطوط طیف کے سرخ سرے کی جانب جس قدر زیادہ ہٹے ہوئے نظر آتے ہیں اسی قدر اس طیف والے جرم سماوی کی رفتار جدائی زیادہ ہوتی ہے (اگر جرم ہماری طرف آتا ہے تو خطوط طیف کے بنفشی سرے کی جانب ہٹ جاتے ہیں) نتوانچ سہوہ والی دور بین میں لاکھوں کہکشاؤں کا پتہ چلا ہے جب دوسوا پنج سہوہ والی دور بین مکمل ہو جائے گی تو معلوم نہیں اور کتنے لوبی سحاب با کہکشاں دکھائی دیں گے۔ ان کہکشاؤں کا درمیانی فاصلہ بروئے اوسط ۱۰ لاکھ نور سال ہے۔ خود ہمارے کہکشاں میں ایک لاکھ ملین ستارے ہیں جن میں آفتاب ایک چوتھی قدر کا بونا ستارہ ہے۔ اس کہکشاں کا پورا مادہ آفتاب کی کثیت کا ایک لاکھ ۲۰ ہزار ملین گنا ہے۔ جس میں آدھا ستاروں کی شکل میں مجتمع ہوا ہے اور آدھا ہمز غبار اور گیسوں کی شکل میں بکھر پڑا ہے۔ کہکشاں کے مرکز ثقل کے گرد جاذبہ مادی کی وجہ سے کہکشاں کا ہر ایک ستارہ گردش کر رہا ہے۔ دور کے ستارے ہمیشہ آہستہ آہستہ گردش کرتے ہیں اور نزدیک کے تیزی کیساتھ آفتاب کے قرب جوار کے ستارے ۱۰ میل فی ثانیہ رفتار سے مرکز ثقل کے گرد متحرک ہیں اور آفتاب کی اضافی رفتار اس کے ارد گرد کے ستاروں کے لحاظ سے ۳۳ میل فی ثانیہ ہے۔ اس وقت نظام شمسی سارے کا سارا ہرقل کی صورت سماوی کے ایک مقام کی طرف چلا جا رہا ہے۔

لوبی سحاب ہم سے جتنا دور واقع ہیں اس کے متناسب تیزی رفتار کے ساتھ وہ ہم سے دور ہٹے چلے جا رہے ہیں۔ جب ان سحابوں کی تنویر اتنی مدھم پڑ جاتی ہے کہ ان کے طیفی خطوط کا ہٹاؤ ناپا نہیں جاسکتا تو ان کا دھندلا پن یا ظاہری وسعت خود اُن کے بعد یعنی دوری کی نشیمن کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہ سب لوبی سحاب تقریباً مساوی کمیت اور وسعت کے ہوتے ہیں۔ کہکشائوں کے ہم سے جدا ہونے کی رفتاروں کے مطالعہ سے بعض عجیب و غریب انکشافات مترتب ہوئے ہیں چنانچہ عوا (بوٹیز) کی صورت مساوی کا ایک لوبی سحاب یا کہکشاں ہم سے (۲۴۳۰۰) چوبیس ہزار تین سو میل فی ثانیہ کی رفتار سے جدا ہو رہا ہے اور اس لئے اس کا حالیہ فاصلہ ۲۳۰ ملین نور سال ہے (اگر ہٹاؤ کی رفتار ۱ کیلو میٹر فی ثانیہ ہو اور فاصلہ ۲ ملین نور سال میں تو ۱۴۰۰ ف) مونٹ ولسن کی ۱۰۰ اینچ سہوہ والی دوربین میں ۵۰۰ ملین نور سال کی دوری تک کے سحاب مشاہدہ ہو چکے ہیں۔ جب ان ستاروں سے نور ہماری طرف آنے لگا اس وقت زمین پر آجکل کی سہ زندگی کا وہم و گمان بھی نہ تھا۔

ہیئت و انوں کی ایک بڑی جماعت کہکشائوں کے اس طرح سرعت کے ساتھ ایک دوسرے سے دور ہٹے چلے جانے کی یہ تعبیر کرتی ہے کہ فضا خود دھیلیتی جا رہی ہے اور اس کے پھیلاؤ کی رفتار ایسی ہے کہ تمام فاصلے ۱۳۰۰ ملین سال میں دوچند ہو جاتے ہیں۔ کائنات کے حالیہ دور میں ایک ستارہ کا دوسرے ستارے سے ٹکرانا انتہائی نادر واقعہ ہے۔ سر جیمز جینز کے حساب کے بموجب یہ واقعہ کا امکان چھ لاکھ ملین سال میں ایک مرتبہ ہو سکتا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ خود ستاروں کی عمر آٹھ یا دس ہزار ملین سال سے زائد نہیں ہے۔ اور زمین کی عمر دویاتین ہزار ملین سال کے لگ بھگ ہے۔

اب ہم یہ بتائیں گے کہ نظام شمسی کی تکوین کے متعلق مشاہدات کی بنیاد پر کیا

قیاس آرائیاں کی جارہی ہیں۔ سامعین اس کے لئے تو ضرورتاً ہوں گے کہ باوجود گوناگوں مفروضات اور اعلیٰ سے اعلیٰ ریاضی کی استعانت کے اب تک کوئی ایسا نظریہ پیش نہیں کیا جاسکا۔ جو حرکیات کے اصول کے لحاظ سے اعتراضات سے بالکل بری ہو۔ لیکن انہیں بڑی حیرت ہوگی جب وہ معلوم کریں گے کہ تحقیقات کے مد نظر ہم یہ ماننے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ ستاروں کے ساتھ سیاروں اور سیاروں کے ساتھ توالیج کے نظام کی وابستگی ایک انتہا درجہ نادرواقعہ ہے۔ اگرچہ ثنائی نظام کے دہرے ستاروں کی تعداد ہزاروں تک پہنچ گئی ہے۔

سیارگان نظام شمسی کا جب ہم غائر نظر سے مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ عموماً اسی سمت میں اپنے اپنے محور پر گھومتے اور مداروں میں حرکت کرتے ہیں جس سمت میں آفتاب اپنے محور پر گھومتا ہے۔ تقریباً تمام سیارے (باستثناء بعض بخیہ سیاروں کے) طریق الشمس کے مستوی یا اس کے ساتھ چھوٹے زاویوں پر مائل مستویوں میں حرکت کرتے ہیں۔ اکثر ذونب یعنی مداراتارے بھی اسی طرح حرکت کرتے ہیں۔ پلوٹو کا مدار البتہ طریق الشمس سے ۷۰ درجہ پر مائل ہے لیکن ہمارے چاند کا مدار صرف ۵ درجہ مائل ہے۔ دوسرے سیاروں مثلاً مشتری، زحل، یورینس، اور نیپٹون وغیرہ کے توالیج بھی طریق الشمس کے ساتھ چھوٹے زاویوں پر مائل مداروں میں حرکت کرتے ہیں۔ ان امور کو پیش نظر رکھ کر سوڈن کے حکیم سوڈینرگ نے اور اس سے کچھ مدت بعد لیکن غالباً بطور خود ڈرہم کے تھامس رائٹ نے سیارگان نظام شمسی کی تکوین کے متعلق ایک ابتدائی اور کیفی معروضہ شائع کیا۔ اس کی بزار پر ۱۵۵۷ء میں ایڈوئل کانٹ نے اپنا مشہور نظریہ پیش کیا جس میں فرض کیا گیا ہے کہ نظام شمسی پورے کا پورے ایک ابتدائی منتشر گیس کی گلاب سے پیدا ہوا ہے۔ اس گلاب کے مختلف حصے اپنے اختلاف کشش کی وجہ سے مختلف کثافت کے خٹکوں میں جمع ہوئے۔ لگے لگے زیادہ کثیف والے

اجزاء مرکز کی طرف گزنا شروع کئے لیکن چونکہ گیس کا عام طور پر پھیلنے کا رجحان ہوتا ہے اس رجحان کی وجہ سے مرکز کی طرف اتر آنے والے اجزاء گھومنے پر مجبور کئے گئے جس کا آخری نتیجہ یہ ہوا کہ سارے کا سارا سحاب ایک خاص سمت میں گھومنے لگا۔

ابتدائی سحاب کی گردش کے متعلق کانٹ کا بیہ معروضہ اصول حرکیات کے لحاظ سے بالکل غلط ہے۔ نظام شمسی کا کوئی نظریہ قابل قبول نہیں ہو سکتا جب تک کہ بقائے راوی میا حرکت کا اہم اصول حرکیات ٹوٹنے نہ پائے۔ اس اصول کی اہمیت کے مد نظر ہم اب غیر رسمی طریقہ پر اس کی سرسری تفہیم کرنا چاہتے ہیں۔ جب کوئی وسیع جسم حرکت کرتا ہے تو اس کے مختلف ذرات کی کمیت جو گردش سے ان کے فاصلوں کا مارج اور زاویہ رفتار کا حاصل ضرب ہمیشہ متقل رہتا ہے۔ تاوقتیکہ اس جسم پر کوئی بیرونی قوت عمل نہ کرے۔ یا تو پہلے ہی سے سحاب کو حالت گردش میں فرض کر لینا چاہیے یا اس پر بیرونی اثرات عائد کر کے اس کے اندر گردش حرکت پیدا کی جانی چاہیے۔

لاپلاس نے اپنی شہرہ آفاق تصنیف اسپوزیشن ڈو سسٹم ڈو مونڈ مطبوعہ ۱۷۸۹ء میں سحابی مفروضہ کو ریاضی کے سانچے میں ڈھال کر زیادہ معقول بنانے کی کوشش کی۔ اس نے ابتدا ہی سے سحاب کو حالت گردش میں فرض کیا جوں جوں سحاب بھٹنا ہوتا گیا اس کے اجزاء سکر کر مرکز سے قریب تر ہوتے گئے۔ اور اس طرح مصرعہ بالا اصول کے تحت ان کی محوری گردش تیز تر ہوتی گئی جب تک کہ اتنی تیز ہو گئی کہ استوائی حصوں کی مرکز گریز قوت کشش ثقل پر غالب آگئی تو وہ ایک حلقہ کی شکل میں اصل سحاب سے جدا ہونے لگے۔ مختلف اوقات میں مختلف حلقے جدا ہو کر سیاروں کی شکل میں رونما ہوئے۔ اس نظریہ میں بھی حرکیات کے مصرعہ بالا اصول کی خلاف ورزی اس طرح ہوتی ہے کہ نظام شمسی کے سب سے بڑے ارکان کی مجموعی کمیت سارے نظام کی کمیت کا صرف ایک چھوٹا حصہ ہے لیکن ان کا زاویہ سیار حرکت کل مجموعہ کا ۹۸ فیصد ہے جو بعبعد از قیاس ہے۔ معہذا جدا شدہ حلقے زحل کے

حلقوں کی طرح حلقے ہی رہ سکتے ہیں کہہ کی شکل میں بچہ نہیں ہو سکتے۔ افسوس ہے کہ ہم ان تفصیلات میں جا نہیں سکتے۔ اول تو بغیر ریاضی کے ان کو سمجھانا انتہا دشوار ہے۔ اور اگر ایسا کیا بھی گیا تو اصل مطلب فوت ہو جاتا ہے۔

لہذا ہم سرسری طور پر چند جدید تربیات کا خاکہ پیش کریں گے جو ان اعتراضات سے بچنے کے لئے اختیار کئے گئے چیمبرلین اور مولٹن پھر جرجینز اور بعد کو لٹلٹن اور جفریز نے فرض کیا ہے کہ زمانہ ماضی میں آفتاب سے بڑا ایک دوسرا ستارہ بھٹکتا ہوا اس کے قریب آ پہنچا اور اس کے تجاذب مادی سے ایک طرف آفتاب کے قریبی اور دوسری طرف بعیدی رقبے متلاطم ہونے لگے۔ جو موجیں وقتاً فوقتاً اس طرح ٹھہریں ان کا اکثر مادہ فتنہ انگیز ستارہ کی رفتار کی سمت میں کئی مرتبہ کھینچا ہوا آیا اور جب ستارہ دور ہوتا گیا تو آفتاب کی طرف واپس پلٹ گیا۔ اس میں سے بہت سارا تو آفتاب پر گر پڑا اور اپنی توانائی اس کو دیکر اس میں محوری گردش پیدا کر دی اور چونچ رملہ مختلف سیاروں اور بھر اسی طرح ان کے توابع کی شکل میں بچہ ہو گیا۔ حرکیات کے اصول کی مزید رعایت کی خاطر لٹلٹن اور جفریز نے اس نظریہ میں یہ تبدیلیاں کیں کہ آفتاب کو ثنائی تار فرض کیا۔ شریک کی کیت آفتاب سے بہت چھوٹی قرار دی اور بجائے قریبی رسائی کے باہر سے آنیوالے ستارہ کی شریک آفتاب سے ٹکری کرادی۔ شریک کچھ تو شریک ستارہ کے غائب ہو گیا اور کچھ آفتاب کے موجودہ سیاروں وغیرہ میں تبدیل ہو گیا۔ تصادم کا نظریہ اگرچہ بظاہر زیادہ دلچسپ اور موزوں معلوم ہوتا ہے لیکن اس کی میکانیات سے ہمیں کم و اقصیت ہے۔ اس لئے کہ اب تک ایسا کوئی واقعہ مشاہدہ نہیں ہوا۔ بہر حال ان نظریوں سے خواہ وہ قابل تسلیم ہوں یا نہیں ایک نہایت اہم نتیجہ ضرور برآمد ہوتا ہے وہ یہ کہ سیارے نظام کی تکوین صرف انتہائی مخصوص حالتوں ہی میں ممکن ہے جب تک ایسی حالتیں ایک جگہ جمع نہ ہوں کوئی ستارہ سیاری نظام سے آراستہ نہیں ہو سکتا۔

پس کائنات میں ستاروں کی افراط کے باوجود سیاروں کی تکوین ایک انتہائی نادر کثرت ہے۔ لیکن یہ بھی نہیں تصور کیا جاسکتا کہ یہ کثرت صرف ہمارے نظام شمسی ہی کی حد تک محدود و مخصوص ہے۔

زندگی کی حقیقت تو اب تک کسی کو معلوم نہ ہو سکی۔ البتہ اس کے اسباب کا اندازہ ہماری زمین کے حیوانات و نباتات کی ضروریات کو پیش نظر رکھ کر کیا جاسکتا ہے۔ ستاروں کی حرارت اتنی تیز ہے کہ ہمارے آفتاب کی نوعیت کے ستاروں کی سطحی تپش چھ ہزار درجہ مئی ہے۔ اور مرکز پر کم از کم بیس ملین درجہ مئی۔ بعض بڑی تنویر کے ستاروں کی سطحی تپش ۱۲ ہزار درجہ مئی سے بھی زائد ہے۔ اور ان کی مرکزی تپش ۲۰ ملین درجہ سے کچھ زیادہ ہی ہوگی۔ چند ایسے بھی ستارے ہیں جیسے ابطالجوزاء وغیرہ جن کی سطح پر غالباً ۳۰۰۰ درجہ مئی سے زیادہ تپش کا ثبوت نہیں ملتا۔ ٹھنڈے اور غیر منور ستاروں کا وجود بھی بہت ممکن ہے۔ ستارے اگرچہ تنویر اور حجم میں ایک دوسرے سے ہزاروں گنا چھوٹے بڑے ہیں۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ کمیت میں سب تقریباً مساوی ہیں۔ کوئی ستارہ کسی دوسرے سے کمیت میں زیادہ سے زیادہ سو گنا بڑا یا سو گنا چھوٹا ہی ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ کا اختلاف نہایت ہی شاذ و نادر ہے۔ کمیتوں میں اس قدر قریبی توازن سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ تمام ستاروں کی تکوین ایک ہی طریقہ پر ہوئی۔ اور نیز نیچے ماننا پڑتا ہے کہ اشعاع کی وجہ سے ان کی جو توانائی مسلسل خارج ہوئی جا رہی ہے اس کی تلافی بھی سہوں کے لئے ایک ہی طریقہ سے ہوئی ہے۔ اس تلافی کے متعلق حالیہ رسالے یہ ہے کہ ستاروں کے اندرونی حصوں میں جہاں تپش بے انتہا تیز ہے وہیں ہیلیم اور دوسرے زیادہ کمیت یا وزن جوہر کے عناصر بنتے ہیں۔ اور اذروئے حساب ان جوہر کے بن جانے کے بعد جو جوہر کی کمیت بچ جاتی ہے وہ کلیہ آئینڈائن کی آدھے توانائی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور اس طرح ستارہ کی عمر جیسے جیسے بڑھتی ہے ویسے ہی



اسکی ہڈی جن کا مریہ گھٹ کر وہ ستر زیادہ وزن جو ہر کے عناصر کی تعداد سا ثابت ہوتی جاتی ہے۔ لیکن ستاروں کی توانائی میں نمایاں کمی نہیں ہونے پائی۔ ( واضح ہو کہ میلیم کا ایک جوہر گیت میں ہڈیوں کے پورے چار جوہر کے برابر نہیں ہوتا بلکہ ان سے خفیف سا کم گیت کے اس گھٹاؤ کی توانائی میں تبدیلی اشعاع کی برقراری کا باعث بنا کر ڈھاکو کبھی طیوف گزشتہ صدی کے وسط سے لیکر اب تک مطالعہ ہونے میں۔ ہارورڈ کی رصد گاہ کی ایک عورت میں ایسی کمین نے جس کے انتقال کا ابھی بھی سوگ سنا گیا ہے پانچ لاکھ سے زائد طیوف مرتب و مدون کئے۔ ان کے معائنہ سے یہ بات پائے ثبوت پہنچ چکی ہے کہ جو کیمیائی عناصر زمین پر موجود ہیں کائنات کی تمام چیزیں انہیں سے بنی ہیں۔ ستارہ ہو کہ سیارہ ہمارا آفتاب ہو کہ فضا کے انتہائی مقام کا لولہ یا سیلاب یا کہ کشاں چھوٹی چیز ہو کہ بڑی سب ۹۲ کیمیائی عناصر ہی سے بنے ہیں۔ اگرچہ آفتاب پر مزار من لاکھ لاکھ طیف نگاری کے ابتدائی دور میں ایک ایسے عنصر سلیم کا پتہ چلایا جو زمین پر اس وقت تک نہ ہوا تھا لیکن بعد کو سرولیم ریمزے اور اس کے شرکار نے اس گیس کو نہ صرف کلیو اینٹ معدنی سے جدا کیا بلکہ اس کو یورینیم ریڈیم وغیرہ جیسے تابکار اشیاء کے جوہری تسکیر کا آخری استخراج ثابت کیا۔ اب یہ ہوا پانی اور زمین سے کافی مقدار میں حاصل کیا جا رہا ہے۔ اگر آفتاب پر پورے ۹۲ عناصر اب تک مشاہدہ نہیں ہوئے ہیں تو یقیناً آگے چل کر ہوا جائے گی لیکن کوئی جدید عنصر اب تک کسی جرم سماوی پر اپنے وجود کا ثبوت پیش نہیں کیا۔ البتہ پانے عناصر بعض اوقات خاص حالات میں جدا گانہ طیوف ظاہر کر کے رونما ہوتے ہیں لیکن سائنس کے ساتھ شناخت ہی کر لئے جاتے ہیں۔

جدید تجربہ خانوں میں جوہری شکست و ریخت کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تمام عناصر الیکٹرون پروٹون اور نیوٹرون ہی کی ترکیب سے بنتے ہیں۔ پروٹون اکائی مثبت برقی بار کا حامل ذرہ ہے۔ الیکٹرون اس کے مساوی منفی بار کا اور نیوٹرون جیسا کہ نام سے ظاہر ہے۔ انہر قایا ہوا ذرہ ہے۔ پروٹون اور نیوٹرون کی کمیتیں تقریباً مساوی ہیں۔ الیکٹرون

کی کیت پروٹون یا نیوٹرون کی کیت کا صرف  $\frac{1}{18}$  حصہ ہے۔ حال میں ایک چوتھا ذرہ پوزیٹرون بھی دریافت ہوا ہے۔ اس کی کیت الیکٹرون کے مساوی ہے۔ لیکن برقی بار مثبت رکھتا ہے اور پروٹون کے بار کے برابر ہے۔ پوزیٹرون عموماً مادہ کی موجودگی میں رونما نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ پروٹون آگے چل کر نیوٹرون اور پوزیٹرون کا مرکب ثابت ہو۔ جو ہر یا ایٹم بحیثیت مجموعی عموماً انبرقایا ہوتا ہے۔ پس اس کے پروٹونوں اور الیکٹرونوں کی مجموعی تعداد برابر برابری ہوتی ہے۔

حالیہ قیاس کے بموجب جوہر ایک مرکزہ پرتل ہے جس کے اندر اس کی تقریباً تمام کیت مرکوز ہے اور وہ جملہ پروٹونوں اور چندا الیکٹرونوں کا مرکب ہے۔ مرکزہ کے باہر مختلف مداروں میں جو الیکٹرون گھومتے ہیں ان کا حاصل مجموعی منفی بار طاکر ہی جوہر اپنی طبعی حالت میں انبرقایا ہوتا ہے۔ بیرونی الیکٹرون ایک مدار سے دوسرے مقررہ مداروں جت لگا سکتے ہیں۔ اس عمل سے توانائی ایک خاص طول موج کے نور کی شکل میں خارج ہوتی ہے۔ جو اس کے مناسطی طیف کے ایک مبین خط کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ سب سے سادہ ہیڈروجن کا جوہر ہے جس کے مرکزہ پر صرف ایک واحد پروٹون ہوتا ہے۔ اور اس کے باہر کے حلقے میں بھی ایک ہی ایک الیکٹرون ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا سب سے زیادہ سادہ جوہر ہیلیم کا ہے جس کے مرکزہ میں دو پروٹون اور دو نیوٹرون ہوتے ہیں اور باہر کے دو حلقوں میں دو الیکٹرون۔ اس کا نام ہیلیم کے جوہر کی نسبت ہیڈروجن کے جوہر کی کیت کا تقریباً چوگنا ہوتی ہے۔ اسی طرح ان سے زیادہ پیچیدہ جوہر میں علی الترتیب ایک ایک بیرونی الیکٹرون زیادہ ہوتا ہے اور ان کے ذریعہ جوہر کی نسبت سے مرکزہ میں پروٹونوں اور نیوٹرونوں کی تعداد پائی جاتی ہے۔

یہ امر بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ستارہ جیسے گرم جرم پر زمین کی طرح کی کئی کئی قسم کی زندگی ناممکن ہے۔ اگرچہ ولیم ہرشل جیسے مشاہد نے طبیعیات و حیاتیات سے

ناواقف ہونے اور اس زمانہ کی عام قلت معلومات کی وجہ سے قیاس آرائی کی بھی کہ آفتاب کا اندرونی حصہ سرد ہے اور اس میں ہر قسم کے جاندار (حیوانات و نباتات) پر لطف زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اگر زندگی کی فی الحقیقت کہیں توقع کیجا سکتی ہے تو وہ بڑے سیارے ہی ہیں۔ جو اپنے آفتاب سے نور اور دیگر اقسام کی توانائی حاصل کر سکتے ہیں۔ اور ٹھوس اور نسبتاً ٹھنڈے ہونے کی وجہ سے کڑھ ہوئی (جن میں آکسیجن کا ہونا ضروری ہے) اور پانی سے بھی تہیا ہو سکتے ہیں۔

اب ہم نظام شمسی کے مختلف سیاروں کا طبعی نقطہ نظر سے جائزہ لینا چاہتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ دور بین طیف پیمائے عکاسی حرر برقی انہار اور ذرات طبع ان کی جسامت نکالتا پیش کیمائی ترکیب اور علی الخصوص ہوا اور پانی کے سراپوں کی نسبت کیا معلومات فراہم کرتے ہیں ایک مختصر تقریر یا تحریر میں ان پر سرسری بحث بھی مشکل ہے تاہم کوشش کی جائے گی کہ بغیر ریاضی کی ریاضت اور طبیعیات کی تلخ طبعی کے ان معلومات کو سامعین کے ذہن نشین کرایا جائے۔

انسان ابھی بتا نہیں سکتا کہ زندگی کیوں شروع ہوئی۔ البتہ ہمیں یہ بخوبی معلوم ہے کہ جاندار اجسام کی ساخت کیسی اور ان کی کیمائی ترکیب کیا ہے۔ ان امور پر غور کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نباتات و حیوانات کے اجسام کی تیاری کاربن کے جوہر کی ایک ایسی خاصیت پر منحصر ہے جو باسٹنٹا، سلیکون کسی اور عنصر میں نہیں پائی جاتی۔ سلیکون میں بھی یہ خاصیت اتنے وسیع پیمانہ پر نہیں دیکھی گئی جتنی کاربن میں ہے۔ کاربن کے جوہر بڑی بڑی تعداد میں ایک دوسرے کے ساتھ ملکر پیچیدہ مگر بالعموم دیر پا کیمائی مرکب پیدا کرتے ہیں۔ مثلاً کاربوہائیڈریٹ پروٹائیں وغیرہ۔ پس کسی جرم سماوی پر زمین کے مماثل زندگی صرف اس صورت میں ممکن ہے جب کہ وہاں کاربن وغیرہ کے پیچیدہ نامیاتی مرکبوں کی پیدائش کے اسباب فراہم ہوں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ پیش ایک

اوسط معینہ حد سے نہ زیادہ بڑھ جائے اور نہ زیادہ گھٹ جائے۔ اس جرم کے کرہ ہوائی میں کافی آکسیجن اور کچھ کاربن ڈائی آکسائیڈ ہوا اور اس کی سطح پر پانی کی افراط ہو۔

کرہ ہوائی کا وجود جرم سماوی کی تپش اور اس کی قوت جاذبہ پر منحصر ہے۔ نظریہ متحرک سے ثابت ہوتا ہے کہ گیس کے سالمات تیزی کے ساتھ تمام سمتوں میں حرکت کرتے ہیں۔ اس کو برتن میں بند کرتے ہیں تو ان سالمات کے ٹکرانے ہی سے دیواروں پر دباؤ محسوس ہوتا ہے۔ جب حرارت بڑھتی ہے یا گیس کی کثافت یا مقدار بڑھتی ہے تو دباؤ بھی بڑھتا ہے۔ اضافہ تپش کی صورت میں سالمات کی رفتار بڑھ جاتی ہے۔ دوسری صورت میں تعداد سالمات فی اکائی حجم میں اضافہ ہوتا ہے۔ برتن کی دیواروں سے ٹکرانے کے علاوہ سالمات آپس میں بھی ٹکراتے ہیں اور اس طرح ان کی عام توانائی آپس میں بٹ جاتی ہے خواہ وہ ایک ہی گیس کے سالمات ہوں یا مختلف گیسوں کے آمیزہ کے۔ دو باہمی تضادوں کے مابین گیس کے سالمات کا اوسط آزاد راستہ بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے مثلاً نام نہاد خلائی نلی میں جس میں گیس کا دباؤ پارے کے  $\frac{1}{10}$  ملی میٹر کے قریب ہوتا ہے اس کا طول ایک انچ کا صرف پچیسواں حصہ ہی ہے

گیس کے سالمات کی اوسط رفتار اس کی مطلق تپش کے جذر المربع کے راست مناسب ہوتی ہے اور اس کی کمیت کے جذر المربع کی بالعکس تناسب مطلق تپش سے مراد وہ تپش ہے جو مطلق صفر تپش یعنی  $-273^{\circ}$  درجہ مئی سے ناپی جاتی ہے۔ پس واضح ہے اس کی قیمت مئی تپش میں  $273^{\circ}$  درجہ اضافہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے مطلق تپش سے پست تر تپش کا تصور ناممکن ہے۔ اس تپش پر سالمات کی رفتار صفر ہو جاتی ہے۔ کائنات کی کسی بین الکوکی فضا میں بھی اس سے کمتر تپش نہیں ہو سکتی۔ کہکشاؤں کے تاروں کی تیزیر سے اس فضا کی تپش عموماً  $10^4$  درجے مطلق سے کچھ ہی کم ہوگی۔ تجربہ خانوں میں اسی صدی کی طبیعی مشاہدات کے ذریعہ انتہائی کوشش کے بعد خضروا کیمبرنگ آؤٹس کے

مساعی سے طلوع تیش کے ۱۱۲۹۔ درج تک رسانی ہو سکی اور برقی مزاحمت کے طریقوں سے اس کی صحیح پیمائش بھی کی جاسکی۔ لیکن مطلق صفر تک ہنوز کوئی شے ٹھنڈی نہ کیا جاسکی۔

فطریہ محرک سے پہلے منسوب کیا جاسکتا ہے کہ گیس کے سالمات کی مجموعی تعداد کی کونسی کسر کس اور رفتار کی حد سے متجاوز ہو سکتی ہے۔ اور اس طرح کن حالات میں وہی ہوئی گیس کے کتنے سالمات ناقصا ہی بڑی رفتار کے ساتھ متحرک ہیں۔ واضح ہے کہ کرہ ہوائی کی چوٹی پر جہاں گیس کی کثافت اقل ہے گیس کے سالمات کی رفتار عموماً بہت تیز ہوتی ہے۔

زمین کے تجاذب مادی کے باوجود وہاں چند سالمات ضرور فضا میں اس طرح فرار ہو جاتے ہیں کہ پھر واپس نہیں ہو سکتے۔ ایسی فراری رفتار کی قیمت آبائی دریافت کی جاسکتی ہے۔ اس کا مربع مستقل تجاذب اور زمین کی دو چند کمیت کے حاصل ضرب کو زمین کے نصف قطر پر تقسیم کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اس حساب سے زمین کے سالمات کی رفتار فرار ۱۱ میل فی ثانیہ برآمد ہوتی ہے۔ ہینز کے حساب کی روش اگر رفتار فرار اوسط سالمی رفتار کی چوگنا ہو تو ۵ ہزار سال کے اندر ہی کرہ ہوائی سارے کا سارا مسفقود ہو جائے گا۔ اگر رفتار فرار اوسط سالمی رفتار کی پلہ گنا ہو تو یہ صورت ۱۱ سال میں پیدا ہوگی۔ اگر ۵ گنا ہو تو ۲۵ ہزار ۱۱ سال میں ستاروں کی عمر اس مدت کو تقریباً تین گنا کم ہے۔ مصروف بالاضابطہ سے ہم نظام شمسی کے تمام ارکان کے لئے سالمات کی رفتار فرار محسوب کر سکتے ہیں۔ اس حساب سے ہمارے چاند اور عطارد جیسے چھوٹے کردوں پر اس وقت کرہ ہوائی کی قطعاً کوئی توقع نہیں بشرطی دزل وغیرہ کے بڑے توالج بھی جو عطارد سے کچھ ہی زیادہ جسامت رکھتے ہیں کرہ ہوائی سے معزاً ہونے چاہئیں۔ چاند پر تو آئے دن کرہ ہوائی کے عدم وجود کا مشاہدہ ہو رہا ہے۔ جب یہ ستاروں کے سامنے سے گزرتا ہے تو ستارے اس کے پیچھے چھپتے وقت اچانک غائب ہو جاتے ہیں۔ (بتدریج نہیں) اور چاند جب ان سے آگے بڑھ جاتا ہے تو وہ اچانک نظر آنے لگتے ہیں۔

عطارد کا جب سطح آفتاب پر سے مرور ہوتا ہے یعنی جب کبھی وہ قرص آفتاب پر سے گزرتا نظر آتا ہے تو عین تقابل کے وقت عطارد کے کنارہ بعید پر شفق کے آثار نہیں دکھائی دیتے جیسا کہ زہرا کے مرور کی صورت میں ہوتا ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ دوسرے اور بھی مشاہدات ہیں اس واسطے پر مجبور کرتے ہیں کہ عطارد پر کرہ ہوائی نہیں ہے اور زہرا پر جو زمین کی جوڑ کا سیارہ ہے تقریباً اتنی ہی ہوا ہے جتنی کہ زمین پر اس وقت موجود ہے۔ مریخ پر ہوا ہے مگر بہت کم راست مشاہدات سے بڑی دقتوں میں اس پر اب حرکت کرتے نظر آتے ہیں مشتری زحل یورینس اور نیپٹون جیسے بڑی کمیت کے ستاروں پر حساب کی رو سے کافی ہوا ہونی چاہیے۔ اور مشاہدات سے بھی اس کی بخوبی توثیق ہوتی ہے۔

اب ہم ہماری زمین کے کرہ ہوائی کی مختصر تاریخ بیان کریں گے۔ اور بتائیں گے کہ اس عرض مدت میں اس کے اندر کیا کیا تبدیلیاں واقع ہوئیں تاکہ ان معلومات کی روشنی میں دوسرے سیاروں پر زندگی کے امکانات کا پتہ چل سکے۔ ہم نے پہلے ہی کہہ دیا ہے کہ زندگی کا اصل راز اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ کائنات میں چونکہ مساوی حالات کے تحت مساوی کیفیت رونما ہوتی ہے اس لئے ہم صرف قیاس کر سکتے ہیں کہ جن سیاروں کی اُپنی طبیعت و کیمیائی حالات زمین کے مشابہ یا مماثل معلوم ہوتے ہیں وہاں زمین کی طرح زندگی ممکن ہے۔ زندگی کا ہونا لازمی نہیں لیکن مشاہدات اس کی تائید کرتے ہیں۔ چنانچہ مریخ پر جس کی ہیئت اب بھی ایک حد تک زمین کے مشابہ نظر آتی ہے کم از کم نباتات کا وجود ہی اس کی موسمی تبدیلیوں کے ساتھ اس کے رنگ کی تبدیلیوں کو منطبق کر سکتا ہے۔

ہم نے جنرل کا حوالہ دیکر بتایا ہے کہ اگر کسی سیارے کی گیس کے سالمات کی فروری رفتار ان کی جذر اور سطح ریت رفتار کی پانچ گنا ہو تو اس کا کرہ ہوائی عملاً برقرار رہتا ہے۔ زمین کے لئے فروری رفتار ۱۱ میل فی ثانیہ ہے۔ پس اگر کسی گیس کے سالمات کی اوسط رفتار

۴۱ میل فی ثانیہ سے کمتر ہو تو یہ گیس اس کے کرہ ہوائی سے باہر نہ جاسکے گی۔ ہوا میں ٹھنڈا  
 آگے 'آرگون' 'آبی بخارات' 'کاربن ڈائی آکسائیڈ' ہیڈروجن 'نیٹون' 'کریپٹون' 'ہیلیم' اور 'ون'  
 اور 'ہیون' موجود ہیں۔ آبی بخار کے سوا یقیناً سب کی مقداریں سطح زمین کے قریب تقریباً غیر متبدل  
 ہیں اور جس ترتیب میں ان کے نام دئے گئے ہیں اس ترتیب میں ان کی مقداریں بھی  
 پائی جاتی ہیں۔ آبی بخار صرف ۵ میل کی بلندی تک ہی پایا جاتا ہے۔ اس کے بعد ہوا بالکل  
 خشک ہوتی ہے۔ ان تمام گیسوں میں ہیڈروجن سب سے ہلکی ہے۔ اس لئے اس کی  
 اوسط رفتار سب سے زیادہ تیز ہے اور صفر درجہ میٹر پر ۱۱۵ میل فی ثانیہ ہے جو معیاری  
 فزری رفتار ۴۱۱ سے کم ہے۔ اس کے برابر ہونے کے لئے ہیڈروجن کی تپش ۸۸ درجہ  
 ہونی چاہیے جو حالہ دور میں کبھی نہیں ہوتی۔ پس ان دونوں کرہ ہوائی کی کوئی گیس فز نہیں  
 ہو سکتی۔ دس میل کی بلندی کے بعد سے ہوا میں چونکہ انتہائی رو میں کمزور ہوتی ہیں اس لئے  
 اس کے اجزاء ترکیبی کے تناسب میں فرق آ جاتا ہے۔ مزید بلندیوں پر ہوا میں زیادہ تر  
 ہیڈروجن اور ہیلیم جیسی ہلکی گیس ہی موجود ہوگی۔ شہاب ثاقب عموماً ۱۰۰ یا ۲۰۰ میل بلندی  
 دیکھنے لگتے ہیں لیکن ضیاء شمالی و جنوبی کے قطار ۶۰ یا ۷۰ میل کی بلندی سے شروع ہو کر  
 ۶۰۰ یا ۷۰۰ میل کی بلندی پر ختم ہوتے ہیں۔ اگر ہوا کی کثافت نیچے سے لیکر اوپر تک ایک ہی  
 ہوتی تو کرہ ہوائی کی بلندی غالباً ۱۵ میل سے زائد نہ ہوتی۔ اس کو معادل کرہ ہوائی کی  
 بلندی کہتے ہیں۔ اس کی کثیت پوری زمین کی کثیت کے دس لاکھویں حصہ سے بھی کمتر ہے  
 زمین کی پوری سطح اگر ہوا کر دی ہوتی تو ہوا کا وزن اس پر ۳۳ فٹ گہرے کرہ آب کے  
 وزن کے برابر ہوتا۔

ہیلیم اور ہیڈروجن گیس زمانہ ماضی میں جب کہ زمین کی تپش کافی بلند تھی اپنی تیزی  
 رفتار کی وجہ سے کرہ ہوائی سے بالکل غائب ہوئیں اور اب ان میں سے غالباً اُس زمانہ کی کوئی  
 گیس باقی نہیں ہے۔ ہیڈروجن تو ہوا میں از سر نو داخل نہیں ہو سکتی۔ البتہ ہیلیم کا استخراج





زمین چونکہ شکل دوسرے سیاروں کے آفتاب کے بیرونی حصہ سے بنی ہے اس لئے اس کی کیمیائی ترکیب بھی وہی ہونی چاہیے جو آفتاب کی ہے۔ فلذات کی حد تک تو تقریباً ایسا ہی پایا جاتا ہے۔ لیکن گیسوں کی نسبتوں میں بہت اختلاف ہے۔ ہائیڈروجن کے جواہر کی تعداد آفتاب کے اندر اس کی مجموعی تعداد جواہر کی ۹۵ فی صد ہے۔ لیکن زمین پر ہائیڈروجن کے جواہر کی تعداد بہت کم ہے اور تقریباً اتنی ہی ہے جتنی کہ الو مینیم لو ہے وغیرہ کی ہے۔ ہائیڈروجن کی مقدار زمین پر نسبت آفتاب یا ستاروں کی تناسبی مقدار کے کئی سو گنا کم ہے۔ آفتاب پر ہیلیم کی افراط ہائیڈروجن کا سواں حصہ ہے لیکن زمین پر اس کا صرف کروڑواں حصہ ہے۔ نیون کی افراط بھی زمین پر نسبت ستاروں کے ایک کی ۵۰۰ ملین کسر ہے۔ البتہ آکسیجن چونکہ دوسرے عناصر کے ساتھ ل کر کیمیائی مرکبات کی شکل اختیار کرتی ہے زمین پر کافی مقدار میں موجود ہے۔ گو اس میں کوئی شک نہیں کہ زمین کے ابتدائی دور میں جب کہ اس کی حرارت انتہا درجہ تیز تھی زمین کا ذاتی کرہ ہوائی سارے کا سارا سالمات کی سرعت رفتار کی وجہ سے فضا میں غائب ہو گیا۔ جب زمین ٹھنڈی ہونے لگی تو اس کے پچھلے ہوئے مادے میں سے آبی بخار کار ڈائی آکسائیڈ اور دوسری گیسیں خارج ہوئیں اور از سر نو ایک دوسرا کرہ ہوائی بنائیں۔ جب زمین اور زیادہ ٹھنڈی ہوئی تو آبی بخار سمندروں کے پانی میں تبدیل ہوا اور کثیر مقدار میں نباتات پیدا ہونے لگے۔ ان کا کلوروفل آفتاب کی روشنی میں کاربن ڈائی آکسائیڈ کاربن حاصل کر کے آکسیجن کو آزاد کرنا شروع کیا۔ پُرانے گنجان جنگلوں کا کاربنی مادہ زمین میں دفن ہو کر معدنی زغال اور پٹرولیم کی تیاری ہونے لگی اور اس طرح پھر سے کرہ ہوائی میں آکسیجن آزاد حالت میں داخل ہو گئی اور حیوانات کی زندگی کا سامان تیار ہونے لگا۔ نیون کرپٹون، زینون کی سالمی رفتار میں زمین کی حدت حرارت کے دور میں واری رفتاروں سے متجاوز تھیں۔ اس لئے ان کا بہتیرا حصہ اڑ گیا اور اس کی تلافی نہ ہو سکی۔ البتہ ہیلیم کی تلافی تابکاری تکسرس سے ہو جاتی ہے۔ لیکن ”پس قیام پذیر“ آکسیجن کے جواہر کے پھیپھڑوں

وہ اب بھی کرہ ہوائی سے باہر اڑی چلی جا رہی ہے۔ آرگون کا وزن جو ہر لم ہونے کی وجہ سے اس کے سالمات کی رفتار زیادہ مدت تک فراری نہ رہ سکی اس لئے اب بھی کرہ ہوائی میں اسکی مجموعی مقدار کافی۔ یعنی تقریباً ایک حصہ فی صد موجود ہے۔

اب ہم ہمارے سب سے نزدیک کے پڑوسی چاند کا سرسری حال بیان کرنا چاہتے ہیں۔ مبینہ حالت میں اس پر زمین کی کشش مادی سے مدد جذر کا ایسا اثر پڑا کہ اس کی محوری گردش کی مدت بڑھتے بڑھتے دوری مدت کے برابر ہو گئی۔ اس لئے اس کا ایک ہی رخ ہیں دکھائی دیتا ہے اور اس کا دن ہمارے تقریباً ۱۴ یوم کے برابر ہے۔ اور رات بھی اتنی ہی لمبی۔ دن کو آفتاب کی بے پناہ دھوپ سے اُس کی تپش ۱۳۰ درجہ سی تک بڑھ جاتی ہے اور رات کو ۸۰ درجہ تک گھٹتی ہے۔ چھوٹی کمیت کی وجہ سے اس پر گیس ٹنک نہیں سکتی۔ اب اس پر نہ پانی کا قطرہ ہے نہ ہوا کا ایک ذرہ۔ ننگے پرست اور ٹیل میدان کے سوا اگر اس پر کوئی اور چیز دکھائی دیتی ہے تو صرف لمبی لمبی چوڑی دراڑیں اور (چاندنی راتوں میں) چمکتی ہوئی باریکے لکیریں ہیں جو بعض پہاڑوں کی چوٹیوں سے چاروں طرف شعاعوں کی شکل میں دور دور تک چلی جاتی ہیں۔ ایسے مغلس کرہ پر زندگی اگر کبھی کسی طرح شروع بھی ہوئی ہوگی تو فوراً مٹ بھی گئی ہوگی بعض افسانہ نویسوں جیسے سٹرایج، جی۔ ویلر نے چاند کے دراڑوں میں کچھ کچی پانی ہوا اور پانی کو محفوظ کر کر چیونٹوں جیسے بڑے مہر اور ریشی دست دپا والی مخلوق کو عقل و فراست کے ساتھ برسرِ اقتدار بنایا ہے۔ اور نوہے کے عرصہ سونے کی افراط بنا کر شائد یورپ کی زبردست قوموں کو زمین کا سونا اور دوسری معدنی پونجیاں ختم کرنے کے بعد چاند پر تسلط ہونے کی ترغیب دلائی ہے۔ لیکن شخص جانتا ہے کہ یہ سب تفریح طبع کے لئے خیال کے پلندے یا ندھے گئے ہیں۔ چاند سچ پوچھو تو کبھی بھی زندگی کا حامل نہیں تھا۔ عطار د بھی چھوٹا ہونے کی وجہ سے کرہ ہوائی سے معرا ہے۔ قریب آفتاب اس کو بھی بالآخر مجبور کر دی کہ اپنی دوری مدت میں صرف ایک ہی مرتبہ مجبور چکر لگائے۔ آفتاب کی تہا زت اتنی شدید ہے کہ

زمین کا کوئی جاندار وہاں پرورش نہیں پاسکتا۔

مریخ اور زہرا ہمارے قریب ترین سیارے ہیں۔ مریخ ہماری زمین کی نسبت آفتاب سے زیادہ دور اور زیادہ چھوٹا ہے۔ اور زہرا زیادہ نزدیک اور تقریباً مساوی کیمیت حجم کا سیارہ ہے۔ پرسیوال لاویل نے فلیگ اسٹاف اریزونا کی رصدگاہ میں مریخ کا مدتوں مشاہدہ کیا۔ سب سے پہلے شیا پریلی نے اس پر ایک خطہ کو دوسرے خطہ سے ملانے والی نمایاں لکیریں دیکھیں اور ان کے لئے اطالوی زبان میں کنالی نام تجویز کیا۔ لاویل نے اس لفظ کو انگریزی لفظ کنال یعنی نہر سے تعبیر کر کے ان لکروں کو انسان کی بنائی ہوئی نہروں کا رتبہ عطا کیا۔ لاویل کی محنت و استقلال قابل ستائش ہے۔ اس کے سامعی سے ثابت ہوا کہ مریخ پر ہوا اور کچھ پانی اب بھی موجود ہیں قطبین پر جاڑے میں برف و بچ کی ٹوپیاں بنتی ہیں (مگر صرف چند ہی رینچ موٹی) اور گرما میں پگھل جاتی ہے۔ لاویل کا خیال تھا کہ مریخ پر انسان جیسی علم و نہر کی ماہر مخلوق آباد ہے جو پانی اور ہوا کے قوط سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے انہماکی و جدوجہد میں مصروف ہے لیکن فلیگ اسٹاف کی دوربین سے زیادہ طاقت والی دوربینوں کے ذریعہ مشاہدہ کر کے لاویل کے ہم پڑہ سمجھوں نے زمانہ حال میں اس خیال کی تردید کی ہے۔ اول تو جن خطوط کو نہروں سے منسوب کیا جاتا ہے وہ سیدھی نہیں ہیں اور نہ مسلسل۔ مریخ پر پانی اتنا کم ہے کہ اتنے بڑے پیمانہ پر نہریں بنا کر استوائی صحراؤں کو قطبین کی برف کے پگھلے ہوئے پانی سے سیراب کرانے کی کوشش بعید از فہم ہے۔ مٹرا بیج۔ جی ویز نے اپنے ایک افسانہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ مریخیوں کی ایک جماعت اپنے کو کو چھوڑ کر زمین پر اتر آئی اور ہم انسانوں سے زیادہ ترقی یافتہ اور مہذب ہونے کی وجہ سے بطور غذا انسانوں کا خون پینا شروع کی۔ بالآخر غریب زمین کے جراثیم کا (جن کو انہوں نے از دے علم و حکمت اپنے کرہ پر نیست و نابود کر دیا تھا) شکار بن گئی۔ انسانوں اور داستانوں کو چھوڑ کر اسٹیٹفک تحقیق کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مریخ پر زندگی اب اپنے آخری دور میں سے گزر رہی ہے۔

کچھ نباتات موسم بہار میں تازہ دم ہو جاتے ہیں لیکن اس مختصر اور عسرت کی زندگی کے جاری رہنے کی بھی اُمید کم نظر آتی ہے۔ ایسی شمار سے کچھ زیادہ مدت نہ ہوگی کہ چاند کی طرح مرتبہ پر بھی زندگی کے کوئی آثار باقی نہ رہیں گے۔

زہرا ہوا اور ابروں میں لدا ہوا سیارہ ہے۔ اس پر ابر اتنے دبیز ہیں کہ اس کی حقیقی سطح کو چھپا دیتے ہیں۔ اس کی گردش کے متعلق بھی کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جاسکتی آفتاب کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کی دوری مدت ۲۲۵ یوم ہے لیکن تذخہ کا اثر اس کی محوری گردش کو اتنا مست کر دیا ہے کہ اس کا دن ہمارے چار یا پانچ ہفتوں کے برابر ہو گیا۔ اس کی سطح پر ابر کی زیادتی سے دھوپ کا اثر کم محسوس ہو سکتا ہے۔ اس کے کرہ ہوائی میں اس وقت آکسیجن بہت کم ہے لیکن کاربن ڈائی آکسائیڈ کی افراط ہے جس سے ظاہر آگے چل کر اس پر نباتات کا نشوونما ہو سکے گا اور پھر ان کے اثر سے کاربن ڈائی آکسائیڈ کی آکسیجن آزاد ہو کر حیوانات کی زندگی کا سامان بھی مہیا ہونا ممکن ہے۔ سردست تو اس پر زندگی کے کوئی آثار نہیں نظر آتے۔

جب ہم نظام شمسی کے بڑے سیاروں پر نظر ڈالتے ہیں تو مشتری کو سب سے بڑا پاتے ہیں۔ اس کا زمین سے بڑے سے بڑا فاصلہ ۶۰۰ ملین میل ہے۔ اور چھوٹے سے چھوٹا فاصلہ ۳۶ ملین میل ہے۔ پہلی وضع میں اس کا ظاہری قطر ۳۲ سکند ہے اور دوسری وضع میں ۵۲ سکند۔ نیز محوری گردش کی وجہ سے وہ پورا گول نہیں بلکہ چپٹا کرہ نظر آتا ہے۔ اس کے گھومنے کی مدت ۱۰ گھنٹوں سے بھی کم ہے۔ داغ بامشقی کے مطالعہ سے آفتاب کے استوائی رقبوں کی محوری گردش کی مدت ۲۴ یوم دریافت ہوئی ہے۔ اور قطبین کے رقبوں کی گردش کی مدت اس سے زیادہ ہے جس سے ظاہر ہے کہ آفتاب ایک گیلی کرہ ہے۔ اس قسم کا گردش کی مدت کا تفاوت مشتری کے رقبوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس پر اپٹیمیاں ایک دوسرے سے صاف طور پر جدا اور خط استوا کے

زمین کا کوئی جاندار وہاں پرورش نہیں پاسکتا۔

مریخ اور زہرا ہمارے قریب ترین سیارے ہیں۔ مریخ ہماری زمین کی نسبت آفتاب سے زیادہ دور اور زیادہ چھوٹا ہے۔ اور زہرا زیادہ نزدیک اور تقریباً مساوی کمیت و حجم کا سیارہ ہے۔ پرسیوال لاویل نے فلیگ اسٹاف اریزونا کی رصدگاہ میں مریخ کا مدتوں مشاہدہ کیا۔ سب سے پہلے شیا پرٹی نے اس پر ایک خط کو دوسرے خط سے ملائی والی نمایاں لکریں دیکھیں اور ان کے لئے اطالوی زبان میں کنائی نام تجویز کیا۔ لاویل نے اس لفظ کو انگریزی لفظ کنال یعنی نہر سے تعبیر کر کے ان لکریں کو انسان کی بنائی ہوئی نہروں کا رتبہ عطا کیا۔ لاویل کی محنت و استقلال قابل ستائش ہے۔ اس کے سامعی سے ثابت ہوا کہ مریخ پر ہوا اور کچھ پانی اب بھی موجود ہیں قطبین پر چارے میں برف و یخ کی ٹوپیاں بنتی ہیں (مگر صرف چند ہی اینچ موٹی) اور گرمیاں پگھل جاتی ہیں۔ لاویل کا خیال تھا کہ مریخ پر انسان جیسی علم و نہر کی ماہر مخلوق آباد ہے جو پانی اور ہوا کے قحط سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے انتہائی جدوجہد میں مصروف ہے لیکن فلیگ اسٹاف کی دوربین سے زیادہ طاقت والی دوربینوں ذریعہ مشاہدہ کر کے لاویل کے ہم پدمیوں نے زمانہ حال میں اس خیال کی تردید کی ہے۔ اول تو جن خطوط کو نہروں سے منسوب کیا جاتا ہے وہ سیدھی نہیں ہیں اور نہ مسلسل۔ مریخ پر پانی اتنا کم ہے کہ اتنے بڑے پیمانہ پر نہریں بنا کر استوائی صحراؤں کو قطبین کی برف کے پگھلے ہوئے پانی سے سیراب کرانے کی کوشش بعید از فہم ہے۔ مشرایج جی ویلر نے اپنے ایک افسانہ میں یہ بھی لکھا ہے کہ مریخیوں کی ایک جماعت اپنے کرہ کو چھوڑ کر زمین پر اتر آئی اور ہم انسانوں سے زیادہ ترقی یافتہ اور مہذب ہونے کی وجہ سے بطور غذا انسانوں کا خون پینا شروع کی۔ بالآخر غریب زمین کے جراثیم کا (جن کو انہوں نے از روئے علم حکمت اپنے کرہ پر نیست و نابود کر دیا تھا) شکار بن گئی۔ انسانوں اور داستانوں کو چھوڑ کر سائنٹفک تحقیق کے ساتھ یہ کہا جاسکتا ہے کہ مریخ پر زندگی اب اپنے آخری دور میں سے گزر رہی ہے۔

کچھ نباتات موسم بہار میں تازہ دم ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس مختصر اور عسرت کی زندگی کے جاری رہنے کی بھی اُمید کم نظر آتی ہے۔ اپنی شمار سے کچھ زیادہ مدت نہ ہوگی کہ چاند کی طرح مرتجح پر بھی زندگی کے کوئی آثار باقی نہ رہیں گے۔

زہرا ہوا اور ابروں میں لدا ہوا سیارہ ہے۔ اس پر ابر اتنے دبیز ہیں کہ اس کی حقیقی سطح کو چھپا دیتے ہیں۔ اس کی گردش کے متعلق بھی کوئی قطعی رائے قائم نہیں کی جاسکتی۔ آفتاب کے قریب ہونے کی وجہ سے اس کی دوری مدت ۲۲۵ یوم ہے لیکن تند جزو کا اثر اس کی محوری گردش کو اتنا مست کر دیا ہے کہ اس کا دن ہمارے چار یا پانچ ہفتوں کے برابر ہو گیا۔ اس کی سطح پر ابر کی زیادتی سے دھوپ کا اثر کم محسوس ہو سکتا ہے۔ اس کے کرہ ہوائی میں اس وقت آکسیجن بہت کم ہے لیکن کاربن ڈائی آکسائیڈ کی افراط جس سے ظاہر آگے چل کر اس پر نباتات کا نشوونما ہو سکے گا اور پھر ان کے اثر سے کاربن ڈائی آکسائیڈ کی آکسیجن آزاد ہو کر حیوانات کی زندگی کا سامان بھی مہیا ہونا ممکن ہے۔ سردست تو اس پر زندگی کے کوئی آثار نہیں نظر آتے۔

جب ہم نظام شمسی کے بڑے سیاروں پر نظر ڈالتے ہیں تو مشتری کو سب سے بڑا پاتے ہیں۔ اس کا زمین سے بڑے سے بڑا فاصلہ ۶۰۰ ملین میل ہے۔ اور چھوٹے سے چھوٹا فاصلہ ۳۶۷ ملین میل ہے۔ پہلی وضع میں اس کا ظاہری قطر ۳۲ سکند ہے اور دوسری وضع میں ۵۲ سکند۔ نیز محوری گردش کی وجہ سے وہ پورا گول نہیں بلکہ چپٹا کرہ نظر آتا ہے۔ اس کے گھومنے کی مدت ۱۰ گھنٹوں سے بھی کم ہے۔ داغباؤں شمسی کے مطالعہ سے آفتاب کے استوائی رقبوں کی محوری گردش کی مدت ۲۴ یوم دریافت ہوئی ہے۔ اور قطبین کے رقبوں کی گردش کی مدت اس سے زیادہ ہے جس سے ظاہر ہے کہ آفتاب ایک گیلی کرہ ہے۔ اس قسم کا گردش کی مدت کا تفاوت مشتری کے رقبوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس پر ۱۱ پٹیایاں ایک دوسرے سے صاف طور پر جدا اور خط استوا کے

مستوازی گھومتی ہوئی دکھائی دیتی ہیں۔ مہذبڈے سیاروں کے حاشیے ان کے وسطی ترینوں سے نسبت بہت کم روشن نظر آتے ہیں۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہیں کہ ان سیاروں کو بڑی گہرائی کے کرہ ہوائی ڈھانچ رکھے ہیں۔ مشتری اپنے قطبین پر صاف دبا ہوا نظر آتا ہے۔ ۱۸۷۸ء سے مشتری کی سطح پر ایک واضح و ممتاز سرخ دھبہ دکھائی دیتا ہے جو استوا کے مستوازی سمت میں گھومتا ہے۔ اور باوجود خفیف تاثیر سیارہ کا ایک مستقل منظر ہے۔

نظری استدلال اور براہ راست پیمائش سے مشتری کی پیش - ۱۴۰ درجہ مئی دریافت ہوئی ہے۔ اور اس کی ذاتی حرارت کا ذرا بھی پتہ نہیں۔

حلقوں کو چھوڑ کر زحل کی عام شکل و شباہت مشتری کے مائل نظر آتی ہے لیکن انکی پیٹیاں مشتری کی پیٹیوں کی طرح ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہیں۔ اور ان کی وضاحت بھی کم ہے۔ اس کی محوری گردش کی مدت تقریباً سو اسی گھنٹے ہے۔ اس کو بھی ایک بہت گہرا کرہ ہوا گھیر رکھا ہے قطبین کے پاس زحل نسبت دوسرے سیاروں کے بہت زیادہ دبا ہوا ہے۔ اس کا استوائی منطقہ لمبا زرد رنگ کا ہے اور قطبین کے پاس سبزی مائل ٹوپی ہے اسکی پیش - ۱۵۵ درجہ مئی ہے۔ زحل کے حلقے دراصل اس کے ایک ٹوٹے ہوئے قمر کے ٹکڑے ہیں جو کسی زمانہ میں اس کے بہت قریب آگیا تھا اور تباہی تفاوت سے پارہ پارہ ہو گیا۔ ان کا طیف بتاتا ہے کہ یہ ٹکڑے تمام تر مٹوس ہیں۔ کیسی نہیں اور زحل کے گرد گھومتے ہیں۔ نزدیک کے حلقے کے ٹکڑے زیادہ تر رفتار سے اور دور کے حلقے کے کمر رفتار سے۔

یورینس کا قرص چپا نظر آتا ہے لیکن نیپٹون کا تقریباً گول۔ طیف پیمائی کے ذریعہ معلوم ہوا ہے کہ یورینس کی محوری گردش کی مدت ۱۰ گھنٹے ہے اور نیپٹون کی مدت ۱۵ گھنٹے۔ ہم منٹ ہے جو نظام شمسی کے تمام بڑے سیاروں کی گردش کی مدت سے زیادہ ہے۔ اس طرح مشتری اور زحل باہم دیگر بہت مشابہ ہیں۔ یورینس اور نیپٹون بھی آپس میں بہت

مشابہت رکھتے ہیں۔ راست پیمائش سے یورینس کی تپش ۱۸۰ درجہ مئی سے بہت زیادہ ہوئی ہے۔ نیپٹیون کی تپش زیادتی بعد کی وجہ سے اور بھی کم ہوگی۔ چونکہ بڑے سیاروں کے گرد ایک یا ایک سے زائد قمر گردش کرتے ہیں اس لئے کلیہ تجاذب کی مدد سے ان کی کمیتیں بڑھی صحت کے ساتھ محسوب کی جاسکیں۔ ان کے فاصلے اور ظاہری حجم معلوم ہونے سے ان کے حقیقی حجم اور پھر ان کے ذریعہ کشافیت بھی بخوبی شخص ہو سکی۔ زمین کی اوسط کشافیت پانی کے مقابلہ میں ۵ ہے۔ چاند کی ۳۔۳ عطارد و زہرا اور مریخ کی کشافیتیں ان دو قیمتوں کے مابین ہیں۔ لیکن مشتری زحل اور نیپٹیون کی کشافیتیں بالترتیب ۳۴، ۱۰۷، ۱۰۷، ۲۷ اور ۱۵۸ ہیں جو بہت ہی قلیل ہیں زحل کی اوسط کشافیت تو پانی سے بھی کمتر ہے حالانکہ آفتاب جیسے گسی کرہ کی اوسط کشافیت تقریباً ۴۱۱ ہے۔ پس اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ان سیاروں کا بیشتر حصہ زمین کیسوں ہی پر مشتمل ہے۔ دراصل ان کا مرکزی حصہ زمین کی طرح پہاڑی ہے۔ اس کے گرد بڑی عظیم سیخ جی ہوتی ہے اور اس کے اوپر وسیع کرہ ہوائی ہے۔ اتنا وسیع کہ اس کو دور میں میں بھی دیکھنے سے نظر اس کرہ ہوائی میں سے گزر کر سیخ کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتی۔ روبرٹ ولڈ کی رائے کے بموجب (جس نے ان سیاروں کی طبعی حالات کا بہت عمیق مشاہدہ و مطالعہ کیا ہے) مشتری کے قلمبی پہاڑی کرہ کا نصف قطر ۲۲۰۰۰ میل ہے۔ اس کے گرد سیخ کی تہیں ۶۰۰۰ میل موٹی ہیں اور کرہ ہوائی کی گہرائی ۶۰۰۰ میل ہے۔

زحل کے قلمبی کا نصف قطر ۱۴۰۰۰ میل ہے۔ سیخ کی موٹائی ۶۰۰۰ میل اور کرہ ہوائی کی گہرائی ۶۰۰۰ میل ہے۔ ان ہوائی کروں کے بیرونی حصوں کی اوسط کشافیت بہت قلیل ہے۔ پس وہ ہیڈروجن اور ہیلیم ہی کے ہو سکتے ہیں مشتری اور زحل کے طیف کے نارنجی اور زرد حصوں میں گہرے انجذابانی بندہ مشاہدہ ہوتے ہیں۔ یورینس اور نیپٹیون کے طیف میں تقریباً سارے کے سارے سرخ اور زرد حصے انجذابانی بندوں سے بھر پور ہیں۔



ای لئے ان سیاروں کا رنگ دور بین میں سبز نظر آتا ہے۔ یہ بہ بند بڑی تحقیق کے بعد امونیا اور دلہلی گیس کے بندوں سے ملتی ہوئے ہیں۔ پس واضح ہے کہ ان سیاروں کے کرہ ہوائی میں ہیڈروجن اور ہیلیم کے نیچے امونیا اور دلہلی گیس کی کثیر مقدار موجود ہے۔ مشتری اور زحل پر غالباً امونیا چھوٹی بوندوں یا قطرہوں کی شکل میں اڑتی پھرتی ہوگی لیکن یورینس اور نیپٹون پر وہ منجمد ہو کر برف کی تہوں پر جم گئی ہوگی یا پانی میں حل ہو کر محلول خود منجمد ہو گیا ہوگا کیونکہ ان سیاروں کی تپش اور بھی زیادہ پست ہے۔ ای لئے ان کے کرہ ہوائی مشتری و زحل کی نسبت زیادہ صاف نظر آتے ہیں اور ان میں دلہلی گیس کی دبازت بہت زیادہ ہے۔ پس اس سے واضح ہے کہ غیر معمولی بڑی کمیت کے سیاروں کی ابتدائی گیس فراہم ہوئے نہیں پائیں اس لئے ان پر ہیڈروجن کی ابتدائی افراد برقرار رہی جب یہ سیارے ۳۰۰ درجہ مئی تپش پر پہنچے تو غالباً ان کی سطح پر کے وہے کے کم آکسیجن والے مرکبوں کے زیر اثر ان کے کلابن ڈائی آکسائیڈ اور ہیڈروجن میں کیمیائی تعامل ہو کر دلہلی گیسیں اور بھاپ پیدا ہوئی۔ اس کے بعد جب سیاروں کی تپش اور بھی کم ہو گئی تو کرہ ہوائی کی ہیڈروجن اور نیٹر و جن میں تعامل ہو کر امونیا گیس تیار ہوئی۔ تپش جب ۱۰۰ درجہ مئی تک اتر آئی تو بھاپ سے سمندر بنے جن کے پانی میں آگے چل کر امونیا سلفیڈرائیڈ ہیڈروجن اور ہیڈرو کلورک ایسڈ گیس جیسی زہریلی گیسیں حل ہونے لگیں مشتری کی نسبت زحل کی تپش کمتر ہے۔ اس لئے اس پر امونیا گیس کا جزو بھی نسبت دلہلی گیس کے کم ہے۔ یورینس اور نیپٹون پر سردی اتنی زیادہ ہے کہ وہاں امونیا گیس خود منجمد ہوئی ہوگی۔ اور اس طرح ان سیاروں پر اس کی مقدار دلہلی گیس کی نسبت اور بھی کم ہے۔

مشاہدات اور نظریہ دونوں اس رائے کی تائید کرتے ہیں کہ نظام شمسی کے بہت بڑے سیاروں پر ایسے نباتات و حیوانات کی جو ہماری زمین پر نشوونما پاتے ہیں قطعاً کوئی امید نہیں۔ ہمارے اس طویل مقالہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات میں اگر پھر کوڑا کھنڈ

اور ان میں بچا ب ستارے تاہم سیاروں کی تکوین ایک انتہائی نادر واقعہ ہے لیکن کوئی  
 یہہ نہیں کہہ سکتا کہ نظام شمسی کے سوا کسی اور ستارے کے ساتھ سیارے نہیں ہیں زندگی  
 سیاروں ہی پر ممکن ہے مگر وہ بھی خاص خاص سیاروں پر جن کی کمیت پیش و غیرہ موافق حال  
 ہوں۔ گو طبیعی حالات کے بدلنے سے زندگی کا ارتقا جانداروں کو بدلے ہوئے حالات کے  
 تحت زندہ رہنے دیتا ہے۔ لیکن یہ ارتقا غیر محدود نہیں۔ آخر ایک نہ ایک وقت آباد سیاروں  
 کی زندگی کا فنا ہونا بھی ناگزیر ہے۔

نوٹ :- اس مقالہ کی تیاری میں رصد گاہ جامعہ پرنسٹن امریکہ کی جدید  
 تحقیقات و انکشافات سے طبیعی و کیمیائی حالات نظام شمسی کے متعلق  
 بہت مدد لی گئی۔

اسٹراٹو مر مائل انگلستان ڈاکٹر اسپنس جونز کی جدید تصنیفات  
 سے بھی استفادہ کیا گیا۔ والسلام  
 محمد عبدالرحمن خان

## فیروز شاہ بہمنی

ابوالنظر تاج الدین فیروز شاہ بہمنی دکن کے اُن جلیل القدر سلاطین میں سے ہے جن کو دکن کا متراج اور ہیرو کہنا چاہیے۔ اس کا عہد حکومت دکن کا بام ترقی تھا۔ آٹھویں صدی ہجری کے وسط میں سلطنت بہمنی کی بنیادیں رکھی گئیں اور ایک پاکیزہ نصاب العین کے ساتھ اس کی تعمیر ہوئی۔ جس مدہ جز کے ساتھ یہ سلطنت نویں صدی میں پہنچی تھی وہ کبھی امید افزا اور کبھی تشویش انگیز معلوم ہوتے تھے۔ بالآخر ۱۳۹۷ء میں اس سلطنت کا سفینہ جہاں فیروز شاہ کے سپرد کیا گیا جو نویں صدی کا بہت بڑا ہیرو ہے۔ پس بہت ٹھکن ماحول میں جب کہ اغیار کے ہاتھوں سلطنت کو دھکا لگ رہا تھا اور ڈر تھا کہ یہ فوجیہ سلطنت اپنے بلند مقام سے ہٹ جائے، فیروز شاہ نے نہ صرف اپنے بزرگوں کی لاج رکھ لی اور گرتی ہوئی سلطنت کو سنبھالا بلکہ اس کو ایسی مضبوط طنائوں سے جکڑ دیا کہ وہ عرصہ دراز کے لئے مستحکم ہو گئی۔ فیروز شاہ سیاست کا بہت بڑا ناقد تھا جس کی سیاست کے تمام گوشوں پر نظر پڑتی تھی۔ اس نے گھریں تمام قوموں اور روایتوں کا مطالعہ کیا اور باہر اپنے ہمسایہ سلطنتوں کے سیاسی تعلقات پر وسیع نظر ڈالی اور معقول تدبیروں سے ان کا جواب دیا۔ فیروز شاہ ایک بہت بڑا مصلح بھی تھا جس نے سیاست اور معاشرت میں بڑی اصلاحیں کیں۔ اہل دکن کے دل و دماغ میں ایک تلاطم اور معاشرت میں ایک تہیج برپا کر دیا۔ اور زندگی کا نیا مطلع نظر پیدا کر کے ایک جدید سوسائٹی بنائی۔ چنانچہ پڑاٹے لوگ فیروز شاہ کے زمانے میں زندگی کی اس رفتار کو پہچان نہیں سکتے تھے۔ فیروز شاہ ایک بہت بڑا عالم بھی تھا جس کا علمی شغف ایک انسانہ علم ہوتا ہے۔ یہ دکن کا قلم اور استاد ہے جس نے اپنی زندگی بھر اپنی رعایا کی علمی و اخلاقی خدمت کی اور کمال

علم کے بڑے بڑے خزانے جمع کر دئے جس کی علم نوازی سے گلبرگہ دنیا کی ایک بڑی اکاڈمی بن گیا تھا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فیروز شاہ ہی کا درخشاں عہد ہے جب کہ سلطنت بہمنی کی روشنی دکن کے باہر پڑنے لگی اور دنیا اس سلطنت سے رو بہ شناس ہوئی۔ ورنہ باہر کے لوگ اس سلطنت کو بہت کم جانتے تھے۔ دکن کا مشہور مورخ فرشتہ لکھتا ہے کہ ”سلطان فیروز شاہ بہمنی بہ شہرت و عظمت از دیگر شاہان بہمنیہ تیار تمام داشت و آن خاندان بہ او بلند آوازہ گشت“

فیروز شاہ بہمنی کی صحیح تاریخ پیدائش بتانا بہت مشکل ہے۔ قیاس یہ ہے کہ ۱۱۷۱ء میں پیدا ہوا ہوگا۔ کیونکہ فرشتہ لکھتا ہے کہ اس کے چچا داؤد شاہ کے انتقال کے وقت اس کی عمر سات سال اور اس کے بھائی احمد شاہ کی عمر چھ سال تھی۔ اس حساب سے اس کی تاریخ پیدائش ۱۱۷۱ء قرار پاتی ہے۔ جو ممکن ہے صحیح ہو۔ لیکن یہ حقیقت ہے کہ یہ اپنے چچا محمد شاہ اول کے عہد میں پیدا ہوا تھا۔ جو سلطنت بہمنی کا ایک تمیمی عہد ہے۔ کیونکہ علاء الدین بہمنی شاہ کے عہد میں اس سلطنت کی افتاد پڑی پھر اس کے جانشین محمد شاہ اول کے عہد میں جو ۱۱۷۵ء سے شروع ہوا تھا اس سلطنت کے خدو خال آراستہ کئے گئے۔ مرکزی اور مقامی حکومتوں کی تشکیل کی گئی۔ تمام اعضاء سیاسی ہم آہنگ کئے گئے۔ خارجی و داخلی مسلک کا تعین کیا گیا۔ بڑے تزک و احتشام کے ساتھ شاہی دربار سجائے گئے۔ اور بار کے بیچ میں بہمنیوں کا مشہور تخت فیروزہ بچھا یا جاتا تھا جس کی ضیاء پاشی دیکھنے والوں کو چکا چوند کر دیتی تھی۔ اور اس کے دلچسپ قصے دور دور تک سنائے جاتے تھے۔ اس طرح یہ عہد ایک بہت بڑا آغوش تربیت تھا۔ جس میں آئندہ نسلوں کی خاطر وہ تربیت ہوئی۔ فیروز شاہ اس عہد سے اپنے اولین نقوش لیکر دنیا میں آیا جو اس کی

آئندہ عظمت کی نشاندہی کرتے تھے۔ اس کے تین سال کے بعد اس کو اس کے چچا زاد بھائی محمد شاہ ثانی کا پُرسکون عہد ملا جس میں جنگ و جدل کی جگہ صلح و آشتی کے دروازے کھول دیے گئے۔ یہ ایک دوسرا حقیقی عہد ہے جس میں سب سے پہلے اہل ملک کی مذہبی اور اخلاقی تربیت کا سامان جمع کیا گیا۔ پہلے تین سال میں جو قیام سلطنت سے گزرے تھے سوائے سیاسی جوڑ توڑ اور ہمسایہ سلطنتوں کی دار و گیر کے کوئی قابلِ قدر علمی و اخلاقی کام نہیں ہوا۔ اور اس تاسیسی زمانہ میں اس کی توقع بھی نہیں رکھی جاتی۔ محمد شاہ ثانی بہمنی خاندان کا پہلا بادشاہ ہے جس نے علمی خدمت کو اپنا نصب العین بنایا تھا۔ اس کے عہد میں یہ کوشش کی گئی کہ جنگ و جدل سے دامن چھڑا کر حکومت کی تمام خدمتیں تعلیم و تعلم کے لئے وقف کر دیں۔ محمد شاہ دوم ایک علم دوست بادشاہ تھا جس کو اس کی رعایا ارسطو کے نام سے پکارتی تھی۔ اس لئے سب سے پہلے ملک میں علم کے دیے روشن کئے۔ لائقِ علماء جمع کئے اور جگہ جگہ درس گاہیں قائم کیں۔ علماء اور طلباء کے لئے دفاتر مقرر کئے۔ چنانچہ اس کی علم دوستی کی وجہ سے گلبرگہ میں علماء کا ایک بہت بڑا جھگٹھا ہو گیا تھا۔ ان علماء میں استاد الاساتذہ فی فضل اللہ بھٹا جو دنیا سے اسلام کے مشہور فاضل علامہ سعد الدین کا شاگرد ہے۔ بہمنی دربار کی وہاں نوازی سے بھیجی چلا آیا۔ اور علم دوست بادشاہ بہمنی کی سرپرستی میں علم کی روشنی پھیلانی شروع کی۔ سیکڑوں طالبانِ علم اس کے ارد گرد جمع ہونے لگے۔ اس کے چشمہ فیض سے فائدہ اٹھانوالے عوام کے علاوہ شاہی خاندان کے افراد بھی تھے۔ محمد شاہ نے اپنے چچا زاد بھائیوں کو جو فیروز خاں اور احمد خاں کے نام سے موسوم تھے فضل اللہ کے حلقہ درس میں شریک کر دیا۔ ان دونوں بھائیوں نے جو فیروز شاہ اور احمد شاہ کے نام سے بادشاہ ہوئے کب علم کا پورا حق ادا کیا۔ اور خصوصاً فیروز خاں نے جو غیر معمولی طور پر ذہین اور طباع واقع ہوا تھا اپنے استاد فضل اللہ سے ایسا فائدہ اٹھایا جس کی تاریخ میں بہت کم مثال ملتی ہے۔

استاد کا ہر سبق اس کے دل میں انگلیں پیدا کرتا اور ہر درس اس کے دماغ میں ایک ہیجان برپا کرتا تھا۔ بالآخر یہ ہم اپنے بیش بہا ذخیرہ معلومات کے ساتھ اپنے استاد سے بھی آگے بڑھ گیا۔ اور جب وہ ان معلومات کے ساتھ بھی سخت پر بیٹھا تو دکن کے ہر گوشے میں زندگی کی لہریں دوڑ گئیں۔

فیروز شاہ کو بھی تخت آسانی سے نہیں ملا۔ یہہ دنیا کے اُن مشاہیر میں ہے جن کو اپنی منزل مقصود تک پہنچنے کے لئے کٹاکش زسیت کے بڑے منجھٹاریں سے گزرنا پڑا اور سیاست کے بڑے نشیب و فراز طے کرنے پڑے۔ جن ناگوار حالات کو مطلوبہ کے یہ فائز مرام ہوا تھا وہ بھی تائیخ کا ایک دلچسپ مرقع ہے۔ یوں تو محمد شاہ دوم کے ادول عہد میں یہ ولیعہدی کے لئے نامزد تھا۔ اور اس کی بلند پایہ تعلیم و تربیت اس کے کامیاب مستقبل کا پیام دیتی تھی۔ ملک میں کئی مرتبہ اس کی علمی و علمی قابلیت کے مظاہرے ہو چکے تھے جو ملک کے ذی شعور طبقوں کو مطمئن کرتے تھے۔ اور سچی بات یہ ہے کہ محمد شاہ دوم نے اس کو اپنی جانشینی کے لئے اس وجہ سے نامزد کیا تھا کہ اس سے بہتر کوئی وارث تخت نہیں تھا۔ چنانچہ فرشتہ کہتا ہے کہ محمد شاہ فیروز خان کی ان الفاظ میں تعریف کرتا تھا کہ ہمارے خاندان میں فیروز خاں سے زیادہ کوئی فرد لائق نہیں ہوا۔ یہ الفاظ ایسے نہیں تھے جو شرمندہ معنی نہ ہوں بلکہ اپنے اندر بڑی حقیقت رکھتے تھے۔ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ یہ الفاظ بادشاہ اور عالیار کی حقیقی تاثرات کو ظاہر کرتے تھے۔ اور اس پر طرہ یہ کہ محمد شاہ گاہ بربان می آورده کہ فیروز ولیعہد من است۔ اور بعض وقت اس کو اپنے برابر بٹھاتا تھا۔ اور یہ اس بات کا صریح اعلان تھا کہ فیروز خان ولیعہدی کے لئے نامزد ہو چکا ہے، کیونکہ محمد شاہ کا فیروز خان کو اپنے برابر تخت پر جگہ دینا ایک نئی روایت تھی اور اعلان ولیعہدی کا ایک اچھا طریقہ تھا۔ اور اگر محمد شاہ کے انتقال کے بعد فیروز خان تخت نشین کر دیا جاتا تو رفتار سیاست کبھی نہیں

انجنتی۔ اور ارتقاءے تمدن کا سلسلہ برابر جاری رہتا لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ محمد شاہ کا وہ فیصلہ کسی محکم اصول سے وابستہ نہیں تھا۔ بلکہ یہ ایک جذباتی جنبش تھی اس کے دس سال کے بعد ہی ایک دوسری جذباتی رونے نے اس فیصلے کو متزلزل کر دیا۔ فیصلہ اس وقت تک قائم رہا جب کہ اس کے گھر میں کوئی بیٹا پیدا نہیں ہوا۔ جب دو تین سال کے انا۔ اس کے دو بیٹے غیاث الدین اور شمس الدین پیدا ہو گئے تو سیاسی بسا با بالکل الٹ گئی۔ بادشاہ نے محبت پداری سے مجبور ہو کر اپنے فیصلے پر نظر ثانی کی۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک کی تینوں کے خلاف غیاث الدین کی دبیجہری کا فیصلہ ہو گیا جس نے سیاست کی زرقاریک تخت بدل دی۔

۶۹۹ھ میں محمد شاہ دوم کا انتقال ہوا۔ اس کی زندگی تک حالات بالکل پرسکون تھے سلطنت کے تمام اعضاء سیاسی بہمنی دستور کے پابند تھے اور ہر جگہ مستعد بادشاہ کی آواز سنائی دیتی تھی۔ لیکن جب اس کے بعد اس کے بیٹے غیاث الدین کو تخت نشین کیا گیا تو مرکزی حکومت پہنچ و تاب کھانے لگی کیونکہ اول تو غیاث الدین فیروز خاں کی طرح علوم فنون کا بہت بٹا حال نہیں تھا اور دوسرے بہت کم سن تھا۔ تخت نشینی کے وقت اس کی عمر بمشکل ۷ سال کی تھی۔ ظاہر ہے کہ اس چھوٹی عمر میں اس نے نہ تو پوری تعلیم و تربیت حاصل کی تھی نہ جہاں بانی کے سیاسی ہنر کنڈے سیکھے تھے۔ یہ حالات ان ہوفادوں کو حرص و آز کی دعوت دینے لگے جو تخت و تاج کے دشمن تھے۔ اور سلطنت کے مجموعی مفاد کے خلاف اپنا دامن حرص پر کرنا چاہتے تھے۔ چنانچہ پچھین نامی ایک ترک غلام بادشاہ کی جہانی اور اخلاقی کمزوریوں سے فائدہ اٹھانے لگا۔ فرشتہ کہتا ہے کہ پچھین محمد شاہ دوم کے معتمدوں میں سے تھا۔ غالباً یہ دوسرے ترک غلاموں کے ساتھ محمد شاہ کے عہد میں خرید ا گیا تھا۔ اور چونکہ اس میں کام کرنے کی قابلیت تھی تو مرحوم بادشاہ نے اس کو جلد ترقی دیدی اور امرا میں داخل کر دیا۔ لیکن اس نے اپنے دلی نسبت اور اس کی اولاد کے ساتھ انتہائی ہوفادائی کا اظہار کیا۔

بلکہ اس نے کس بادشاہ کو اپنے دام فریب میں پھانس کر سلطنت کے تمام سیاہ و سفید ہاتھ میں لینے کی کوشش شروع کر دی۔ بادشاہ کو مختلف دل آویز ترغیبیں دی جاتی تھیں۔ عیش و عشرت کے سبز باغ دکھائے جاتے تھے لیکن غیاث الدین آسانی سے اس کے دام فریب میں نہیں آیا۔ باوجود کس ہونے کے وہ ہمہنی سلطنت کی روایتوں سے واقف تھا۔ جہاں تک اس سے ہو سکا اسی انداز سے سلطنت کی علمبرداری کی جو اس کے بزرگوں آئین تھا۔ احمد بیگ قزوینی اس کا پیشوا اور متحدہ خاں اس کا سرنوبت تھا۔ ان حالات میں آقا و غلام کی کشمکش ہونے لگی۔ کیونکہ ایک طرف حمیت و خودداری کا فرما تھی تو دوسری طرف خود غرضی و ہوفانی کام کر رہی تھی۔ یہ کشمکش سلطنت کے وقار کو صدمہ پہنچانے لگی۔ بالآخر اس کشمکش کا پیمانہ بریز ہو گیا۔ تغلقچین نے ارادہ کر لیا کہ غیاث الدین کو بے دست و پا کر کے جو اس کے دام میں پھنس رہا تھا سلطنت پر چھاپہ مارے۔ ایک روز بادشاہ کو اپنے گھر میں دعوت دیدی اور شراب سے مدہوش کر کے اندھا کر دیا۔ جو اکابر سلطنت بادشاہ کے ساتھ تھے اور بادشاہ کو بچانے کے لئے دوڑے وہ تلوار کے گھاٹ اتار دئے گئے۔ اندھے بادشاہ کو ساگر کے قلعے میں مقید کر دیا گیا اور ادھر اس کے چھوٹے بھائی شمس الدین کو جس کی عمر پندرہ سال سے زیادہ نہ تھی تخت فیروز پر جگہ دی گئی جو تغلقچین کے اقتدار کا پیش تھکا۔ اول تو شمس الدین ایک کس بچہ تھا جو خود ارادیت سے ہاری تھا۔ دوسرے تغلقچین شمس الدین کا مربی اور پادشاہ گرجا تھا۔ آخر الذکر کی بادشاہی سب تغلقچین کا مہونہ منت تھی۔ اس کے علاوہ اس بچے کو اس وعدہ سے تخت نشین کیا گیا کہ وہ تغلقچین کی حکمرانی سے بالکل گریز کرے۔ اس کی ماں علیحدہ تغلقچین کے دام فریب میں تھی۔ اور اپنے بدنام کردار سے شاہی خاندان کو رسوا کرتی تھی۔ اس کو مخدوم جہاں کی خطاب دیا گیا اور یہ اپنے بیٹے کو نصیحت کرتی تھی کہ دو حالت میں تغلقچین کی ہمنوائی کرے تغلقچین سلطنت کا ملک نامرب



اور امیر حمزہ بن ابیجہا جو بہت بڑا امتیاز تھا۔ اور اس پر دے میں خود حکومت کرتا تھا۔ اپنے مطلب کے مطابق شمس الدین سے فرائض جاری کرتا تھا۔ یہ عجیب و غریب منظر تھا کہ علاء الدین جن بہمنی شاہ کی دولت جو اس نے اپنے لائق جانشینوں کے لئے چھوڑی تھی وہ آج ایک ترک غلام کے ہاتھوں لے رہی تھی۔ جو اکابر سلطنت اپنی دنا شعاری سے مجبور ہو کر سلطنت کے وقار کو بچانے کے لئے آئے۔ وہ یا تو تلوار کی گھاٹ اتار دے گئے یا قید ہو گئے۔ اور جن میں کوئی دم خم نہیں تھا۔ اس جرأت کے سامنے سہم کر رہ گئے۔ اور رعایا میں یہ دہشت پھیل رہی تھی کہ دکن کی فوجیں سلطنت جس کو بہمنی شاہوں نے اپنے خون دل سے بیچ کر پون چڑھایا تھا، وہ یا تو ختم ہو جاتی یا سخت فیروز کا پرہیز کرنے والے بہت کچھ دیکھنے دنیا سے رخصت ہو جاتے یا ترک غلاموں کے ہاتھوں خود غرضیوں کی آماجگاہ بن جاتی۔ چند مہینوں کے اندر جب کہ قتلچیں نے عنانِ حکمت سنبھالی تھی سیاست کے تمام رشتے ٹوٹنے لگے سلطنت پہنی کے مہاروں۔ نے راہی و رعایا کو جن خوشگوار بندھنوں میں منسلک کیا تھا وہ بچے لے پڑ گئے۔ دہ دہی شعور طبقے جن کی رگوں میں حمیت و خود داری کا گرم خون دوڑتا تھا وہ سب گلہ گر چھوڑ کر بھاگنے لگے۔ کیونکہ اب ایک ایسا حوصلہ شکن ماحول پیدا ہو گیا تھا جس کو شرفا رہر داشت نہیں کر سکتے تھے۔ چند روز کے اندر میں خشک اور داغ معائن ہو کر رہ گئے۔ دکن کے مورخ اس کو ایک عہدِ اضطراب سے تعبیر کرتے ہیں۔ مگر حالات کچھ اس سے گراں تر بھی تھے۔ اس وقت سب کی آنکھیں ایک ہوالعزم ترہا قوم کے لئے ترسنے لگیں جو خضر و سیاح وقت کے ہمارے میں منظر عام پر آئے اور سلطنت کو اپنے اصل مقام پر پہنچا دیا اور یہ فیروز شاہ کی اولوالعزم شخصیت تھی۔ یہی حقیقی وارثِ تخت تھا جو ان گرتے ہوئے حالات کا مقابلہ کر سکتا تھا۔ اس کے پیچھے ملک کی تمام تمنائیں اور بہرینیاں تھیں۔ تعلقیں کو اس سے ڈر گلتا تھا۔ کیونکہ فیروز خاں ایسا دعویٰ کرتا تھا جس کے سامنے بہت مومن کے حوصلے ہست ہو جاتے تھے۔ تعلقیں نے اکثر دلوں کو

جو امر اور وسوسہ کی صف میں تھے خاموش کر دیا تھا لیکن فیروز خاں کی سی زبردست شخصیت کو جو اپنے تدبیر اور علم و فضل کی بدولت جاذب نظر تھی زیر کرنا آسان تھا۔ اس وقت سلطنت کے اندر دو فریق بن گئے تھے۔ ایک طاقت

تعلیمین اور اس کے ہوا خواہوں کی تھی جو حکومت کے تمام ذرائع سے مسلح تھے اس کے ساتھ اور ترک غلام بھی تھے۔ ان کے ہاتھ میں تمام خزانہ تھا اور فوجیں تھیں اور دنیا کو فریب دے سکتے تھے کہ ان کی کوششیں تمام تر شمس الدین کی پشت پناہی اور سلطنت کی بقا کے لئے وقف ہیں۔ دوسری طرف فیروز خاں اور احمد خاں کی صف تھی جو اہل ملک کے انتشار سے میدان میں بڑھ رہی تھی۔ لیکن ان کے ہاتھ پیر ٹوٹے ہوئے تھے ان میں اتنی سکت نہ تھی کہ سلطنت کی پوری طاقت کا جواب دے سکتے اگر ان کی کوئی طاقت تھی تو صرف اہل ملک کے خاص اور بہادر یوں میں مرکوز تھی۔ وہ صرف اس مقصد کے ساتھ میدان میں آئے کہ اپنے بزرگوں کی دولت کو زلزل سے بچائیں جب تک غیاث الدین زندہ تھا ان کو محمد شاہ دوم کی وصیت دامنگیر رہی کیونکہ مرحوم بادشاہ نے اپنی آخری گھڑیوں میں یہ وصیت کی تھی کہ وہ غیاث الدین کو ساتھ دھا دار ہیں۔ انھوں نے نہ صرف پوری وفاداری کی بلکہ مقدمہ رجحان میں کی دست دراز کیا جو اب بھی دیا لیکن جب غیاث الدین تعلیمین کے حرص و آرزو کا شکار ہو گیا اور شمس الدین کو کڑی پتلی بنادیا گیا تو تمام اخلاقی تیققات ٹوٹ گئے۔ اب مرحوم بادشاہ کی وصیت بے اثر ہو کر رہ گئی۔ اس وقت اخلاقی تقاضہ یہ تھا کہ سلطنت کو اغیار کے پنجے سے چھڑائیں۔ یہ ان کے لئے ناممکن تھا کہ وہ چپ چاپ اپنے بزرگوں کی قیمتی میراث کو تاراج ہوتا ہوا دیکھیں۔ ایک طرف شاہی خاندان کے افراد نے انھیں اچھا رائے و نظر

۱۔ برہان آثار ص ۶۰۔ ۲۔ تاریخ فرشتہ مقالہ سوم ص ۵۵۔  
 ۳۔ فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز خان اور احمد خان کی یونیاں جو محمد شاہ دوم کی بیٹیاں تھیں ان کو اغیار نے لگائیں کیونکہ پیر  
 ان کے بھائی غیاث الدین کو بے دست دیا گیا اور سلطنت کو داغدار بنایا۔ (فرشتہ ص ۳۰۵)

اہل ملک نے ان کے جذبہ حمیت کو اکسایا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ دونوں مورما جو خاندان بہمنی کے چشم و چراغ تھے، سرکلف میدان میں آگئے۔ اگرچہ مخالف سمت سے تند ہوا میں چلنے لگیں، اور ڈرتے تھے کہ اس آندھی میں کہیں خود ان کا چراغ گل نہ ہو جا۔ لیکن ان سورماؤں نے کبھی ہمت نہ ہاری۔ اور یہ اپنے پاکیزہ منصوبے کی پیش رفت میں مصروف ہو گئے۔ ادھر پچپن کو اس کے جاسوس وحشت آمیز خبریں سناتے لگے جو اس کے لئے پیام موت معلوم ہوتی تھیں۔ اس نے مدافعت کی تیاری کی۔ اس وقت اس کا کام یہ تھا کہ شمس الدین سے ایک فرمان حاصل کر کے فیروز خان اور احمد خا کو گرفتار زنداں کر دے۔ چنانچہ اس نے شمس الدین کو اجراءے فرمان کی ترغیب دی۔ لیکن فیروز خاں اور احمد خاں کے خلاف جن کا ملک میں بہت اثر تھا، ترغیری فرمان جاری کرنا آسان نہ تھا۔ شمس الدین باوجود کم عمری کے اس کے نتائج سمجھتا تھا۔ تغلقین نے بہتری کوشش کی اور مختلف تراش خراش اور بے بنیاد اتہام لگا کر بادشاہ کو آمادہ کرنا چاہا۔ لیکن اس کی ایک نہ چلی۔ جب کبھی بادشاہ اجراءے فرمان کے لئے آمادہ ہوتا اس کے حوصلے پست ہو جاتے تھے۔ بالآخر تغلقین نے شمس الدین کی ماں کو جو اس کے حلقہ اثر میں تھی اس کام کے لئے آمادہ کیا۔ اور اس کو سمجھایا کہ اگر دو تین روز کے اندر فیروز خاں اور احمد خاں کو قید نہ کیا جاسکا تو سیاست کی تمام بساط اٹ جائے گی۔ اور یہ دونوں بھائی بالآخر شمس الدین کو تخت سے علیحدہ کر کے خود قابض ہو جائیں گے۔ مخدومہ جہاں نے اپنے بیٹے پر جادو کر ہی دیا اور اجراءے فرمان کی تیاری شروع ہو گئی۔

لے۔ یہاں آخر صلیحہ شمس الدین کی ماں جس کو تغلقین نے مخدومہ جہاں کا خطاب دیا تھا ایک نیچے ذات کی خور تھی تغلقین کے ساتھ ہر سادہ نش میں لڑکے تھے بلکہ شاہی خاندان کی روایات کے خلاف تغلقین کی شریک نہ تھی جو کئی خلیفان الدین اور اس کی بہنیں جو فیروز خاں اور احمد خاں کی بیویاں تھیں وہ دوسری ماں کے طبقے سے تھیں۔ نورشد مقالہ دوم ص ۱۳۵

اس وحشت انگیز خبر سے جو قومی سورماؤں کے درپے آزار تھی ملک میں ایک سنسنی پھیل گئی اور ملک کے دی شہور طبقے ہر اسان نظر آنے لگے۔ فیروز خاں اور احمد خاں نے بھی اپنا بپاؤ کیا۔ ان کا گلبرگہ میں ٹھہرنا مناسب نہیں تھا۔ اگر وہ گرفتار ہو جاتے تو احیائے سلطنت کی تمام مہم ختم ہو جاتی اور سلطنت ہمیشہ کے لئے ترک علاموں کے ہاتھ میں ہوتی۔ تجربہ کار لوگوں نے انہیں فوراً ساگر بھاگنے کی صلاح دی جو نہ صرف گلبرگہ سے دور تھا بلکہ اس فوجی جدوجہد کے لئے ایک مناسب جگہ تھی۔ دریائے جھیم کے جنوب میں ساگر سلطنت بھینی کا ایک قلعہ تھا۔ جہاں حصول مالگزاری کے لئے دیوان اور قیام امن کے لئے تھانہ دار یا امین کو توالی ہوتے تھے اور چونکہ یہ قلعہ دریائے کرشنا سے قریب تھا جس کے نیچے سلطنت بیجا نگر تھی اس لئے یہاں جہاز فوجیں متعین تھیں۔ ان قومی سورماؤں کے لئے اس سے بہتر جگہ نہیں ہو سکتی تھی۔ یہ فوراً ساگر بھاگے آئے۔ اور عجیب اتفاق ہے کہ سداھن نامی ایک شخص جو ساگر کی تہانہ داری پر مامور تھا ان سورماؤں کے خیر مقدم کے لئے تیار ہو گیا۔ اور جو درائع حکومت اس کے پاس تھے وہ سب فیروز خاں کے سپرد کر دئے اور پوری صداقت کے ساتھ اپنی تمام کوششیں اس مرکز پر جمع کر دیں کہ کسی طرح فیروز خاں بادشاہ ہو جائے جو تمام اہل ملک کی آرزوؤں کا مرجع تھا۔ سدھو کی آواز ساگر سے دراصل تمام ملک کے جذبات کی صدا ہے بازگشت تھی جس میں ہر وقت وفاداری کی لہریں اٹھتی تھیں۔ بہمن نامہ کے مؤلف نے اس جذبہ وفاداری کو ان الفاظ میں منظم کیا تھا۔

چنین گفت سدھو بہ فیروز خاں      ندام در بیخ از تو مالی و جانی  
 بگو شتم کہ اورنگ کیخسروی      ز فر کلاہ تو گرد قوی  
 یہ ساگر کی قومی بھل ہے جس کے درو دیوار فیروز خاں کی آمد سے تسلیم ہو گئے

اور سلطنت بہمنی کے وفاداروں کو دور دور سے کھینچنے لگے لیکن اس مخالف فریق کو اپنے دست و بازو مضبوط رکھنے کے لئے کافی وقت کی ضرورت تھی اس تھوڑے سے وقت میں ایسا اجتماع نہیں ہو سکا، جو اس عظیم الشان منصوبے کو رو بہ راستہ دھو کی جاں توڑ کوشش سے تین ہزار سوار و پیادے جمع ہو سکے جو شاہی فوجی طاقت کا جواب نہیں تھے۔ ادھر تنگلچین نے خزانے کے دروازے کھول دئے تاکہ لوگ اس لالچ میں اس کا ساتھ دیں۔ چنانچہ مرکزی حکومت کی ایک بڑی فوج کے ساتھ وہ مقابلے کے لئے آیا۔ گلبرگہ سے قریب یہ لڑائی ہوئی جس کا فیصلہ قوم پرستوں کے خلاف ہوا۔ فیروز خا اور احمد خاں کو پھر ساگر بھاگنا پڑا۔ اب ان کا مستقبل بالکل تاریک معلوم ہوتا تھا۔ لیکن بعض بہمدروں نے یہ رائے دی کہ باہر سے گلبرگہ پر یورش کرنا ناممکن ہے بہتر یہ ہے کہ خود گلبرگہ میں رہ کر خفیہ طور پر تنگلچین کو سازش کا شکار کرنا چاہیے۔ لیکن گلبرگہ میں داخل ہونے کے لئے ان لوگوں کو تنگلچین سے اپنے کئے کی معافی مانگنی پڑی۔ ساگر سے ایک معافی نامہ بھیجا گیا اور جب یہ دونوں بھائی گلبرگہ آ گئے تو پھر انہیں تنگلچین کو پہچاننے کا موقع ملا۔ ایک رات اس کو گرفتار کرنے کی سازش کی گئی۔ کچھ لوگ محل کے باہر لڑنے کے لئے گئے اور کچھ اندر داخل ہوئے اور اچانک تنگلچین کو گرفتار کر لیا۔ اس کی گرفتاری فیروز شاہ کی بادشاہی کا اعلان تھا۔ دوسرے روز فیروز شاہ بہمنی ملک کی تمناؤں کے ساتھ جو دل کی گہرائیوں کے ساتھ نکل رہے تھے سخت فیوری پر بیٹھا۔ ملک کے تمام طبقوں میں مسرت کی لہر دوڑ گئی۔ اور ملک کی فضا کو یہ طوفان غلوں و نعموں سے گونجنے لگی۔ دربار میں ایک قصیدہ تہنیت پڑھا گیا یہ

خسرو الملک بر تو خرم باد      گل گیتی ترا مستم باد  
خط تعلیم یافت از نامت      ہمنیاں سال منظم باد ۲۲

شیخ آذری نے بہن نامے میں کہا تھا کہ

چو فیروز شہ آں شہ راستیں      پُر      برآرندہ تاج و تخت و نگین  
بروز بخستہ سر مہسرو ماہ      پُر      بسر نہاد آں کیا فی کلاہ

ناخداۓ سیاست کی حیثیت میں فیروز شاہ کی بہت بڑی خدمت یہ تھی کہ اس نے دکن کے جغرافیہ اور قومیتوں کی صحیح پیمائش کر کے جس پر سلطنت بہمنی قائم تھی اس کو ایک نئے تمدن سے سنوارا اور اہل دکن کی سوئی ہوئی قوتوں کو جگا کر تمام ملک میں زندگی کی ایک ہی رودور ڈادی۔ دکن ایک بڑا ملک ہے جو شمال میں بالا گھاٹ سے شروع ہو کر جنوب میں دریائے تنگبھدرا تک پہنچتا ہے اور بعض مرتبہ لوگ اس کو دریائے کاویری تک بھی پہنچا دیتے ہیں۔ کیونکہ دکن میں کرناٹک بھی داخل ہے جس کے حدود دریائے کاویری تک کناروں سے جڑ جاتے ہیں اور دکن کی بعض قدیم سلطنتیں اسی وسیع علاقہ پر چھاپی ہوئی تھیں۔ اس کے بڑے دریا شمال و جنوب میں مغربی گھاٹوں سے نکل کر مشرق کی طرف بہت پھیل جاتے ہیں اور دکن خاص کی نمائندگی کرتے ہیں۔ خاص دکن، گوداوری اور تنگبھدرا کا درمیانی حصہ ہے جس میں سطح مرتفع کے ساتھ صد ہا نشیب و فراز، سرسبز چوٹیاں اور شاداب وادیاں ہیں جو دریاؤں اور آبشاروں کی شفاف روانی کے ساتھ ایک بڑا دلکش منظر پیدا کرتے ہیں۔ دکن کا لطیف تمدن اس پر کیف جغرافیہ کی پیداوار ہے جس کی سب سے پہلے دراوڑی قوموں نے بنیاد ڈالی اور پرورش کی۔ جب کبھی اس ملک کی عنان حکومت متمدن حکمرانوں کے ہاتھ میں آئی تو انہوں نے اس جغرافیہ میں ایک بڑی چھل پیدا کر دی اور لطیف ذوق کو آگے بڑھایا۔ اس خطے میں تین جغرافیہ اور قومیتیں ہیں جو اپنی زبان، معاشرت اور روایتوں کے ساتھ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جو حکومتیں اس سرزمین میں قائم ہوئیں انہیں ہر وقت دہرے فرائض انجام دینے پڑے۔ کیونکہ ایک طرف ان مختلف قومیتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا دوسری طرف ان کو مرکزی حکومت

کے ساتھ ہمنوا بنانا پڑتا تھا اور حکومت کو ہر قومیت کی نمائندگی کرنی پڑتی تھی۔ ممکن ہے کہ قدیم دکن کی حکومتیں اس میں کامیاب ہوئی ہوں۔ لیکن جب بہمن شاہوں نے دکن کو اپنا گھر بنایا تو سب سے پہلے انہوں نے اپنی سیاست کو اس چھپیدہ مسئلے کی طرف منعطف کر دیا۔ چنانچہ سلطنت بہمنی کے بانی علاء الدین حسن بہمنی شاہ اور اس کے مشہور وزیر اعظم سیف الدین غوری نے پہلے اسی مسئلہ کا تجربہ کیا اور بڑے سلیقہ سے اس کو سلجھایا۔ سیف الدین غوری دکن کا بہت بڑا دستور ساز ہے جس نے دکن کی قدیم تاریخ جغرافیہ اور روایتوں کا جائزہ لیکر ایک پاکیزہ نظام حکومت قائم کیا تھا جو اس ملک کیلئے بہت خوشگوار ثابت ہوا۔ اور صدیوں تک اہل دکن کو فیضیاب کرتا رہا۔ اور آج بھی دکن کی سیاست اور معاشرت میں اس کے اکثر عناصر پائے جاتے ہیں۔ اس نظام حکومت کی خوبی یہ تھی کہ یہ دکن کی تمام خصوصیات کی ترجمانی کرتا تھا۔ اور اس نے راہی اور رعایا کو اس قدر خوشگوار بندھنوں میں جکڑ رکھا تھا کہ دونوں طبقے ایک دوسرے کے ساتھ ہم آغوش معلوم ہوتے تھے۔ حکومت کی تسلیم میں دکن کے قدیم باشندوں کو جگہ دی گئی کہ یہ لوگ بہمنی سلطنت کو اپنی سلطنت سمجھیں۔ بعض محکمے مثلاً مال و محاسبی ہندوؤں کے ہاتھ میں تھے۔ اگر فرشتہ کا قول صحیح سمجھا جائے تو یہ حکومت کا نیا تجربہ تھا جو ہندو سرزمین میں پہلی مرتبہ کیا گیا اور اس کا سپہرہ علاء الدین بہمنی شاہ اور سیف الدین غوری سر ہے کیونکہ اسی مورخ کے بیان کے مطابق شمالی ہندوستان کی پٹھان سلطنت اس تجربے سے عاری تھی۔ لیکن بہمنیوں نے دکن میں پوری رواداری کی اور اپنا دہن سلطنت اس قدر وسیع کر دیا کہ اس میں ہندو اور مسلمان دونوں سما گئے اور اس طریقے سے بہمنی شاہوں نے دکن کی قومیت کی بنیاد رکھ دی۔

فیروز شاہ کی بلند ذہنیت اس سے مطمئن نہ تھی۔ وہ دکن کی قومی تعمیر میں اپنے پیشروں سے بہت آگے بڑھ گیا۔ اس مدبر اعظم کی دور رس نگاہیں سیاست اور معاشرت

کی گہرائیوں تک پہنچتی تھیں۔ اور وہ جانتا تھا کہ دکن کے وسیع جغرافیہ میں جہاں خبر نہ تھی اور قومی مختلف عناصر پائے جاتے ہیں کس طرح حکومت کرنی چاہیے۔ تخت نشین ہوتے ہی اس نے قومی تعمیر کا ایک بڑا پیشہ مار بنایا جو ایک بڑے مدعا کے ساتھ منظر عام پر لایا گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے محمد شاہ دوم کے عہد سے سوچ بچار شروع کر دی تھی اور چونکہ وہ بہت بڑا عالم تھا اس کی ذہنی پرواز اس کو بلند تر منزلوں پر اڑا لیا جاتی تھی۔ اس کے تعمیری پیشانے کے کئی اجزاء تھے۔ ایک طرف اس نے معاشرت کی اصلاح کی اور اپنے لطیف ذوق سے اس میں زندگی پیدا کی تو دوسری طرف دکن کی مختلف قومیتوں کی شیرازہ بندی کر کے ان کو ایک رشتہ میں منسلک کر دیا اور حکومت اور بادشاہ کو ملک کا حقیقی نمائندہ بنایا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پہلے فیروز شاہ نے اپنے شاہیہ ذوق سے زندگی کے تمام شعبوں میں ایک توجہ پیدا کر دیا جس کی زمین دوز لہریں تمام ملک میں سرایت کرنے لگیں اور ہر جگہ ارتعاش محسوس ہونے لگا۔ اس نے ملک کے لباس و وضع قطع کھانے پینے میں ایک دلکشی اور رنگینی پیدا کی بیت نے پوشاک بنائے۔ دکن کی دستار اسی کی بنائی ہوئی ہے۔ اور وہ خود اس کو مرصع کر کے پہنتا تھا۔ شاہی دربار کی سجادت اس سلیقے سے کی جاتی تھی کہ ہندوستان میں اس کا جواب نہیں تھا۔ اس سے ایک شاہی رعوب پیدا ہوتا تھا تو دوسری طرف لطافت و سنگینی آتی تھی۔ اور تمام ملک کو گردیدہ کر لیتی تھی۔ اور اس کا نتیجہ یہ تھا کہ دکن کی معاشرت خواہ وہ کسی طبقہ اور فرستے کی کیوں نہ ہو سنے قالب میں ڈھل گئی اور ایک نئی سوبائی صورت گیر ہو گئی جس کی ساخت میں سنے تار و پود تھے۔ اور ہر موقع پر ذوق کا تنوع دکھائی دیتا تھا۔ شہر و عمارات کی تعمیر سے جو جدید طریقے سے تیار ہوئی تھیں اس معاشرے میں نئی جان پڑ گئی۔ فیروز شاہ اپنے زمانے کا ایک بڑا معمار بھی ہے جس نے اپنے عہد میں نئے شہر و عمارات بنائے جو اس کے سنگتہ ذوق کی ترجمانی کرتے تھے۔ گلبرگ کی



بڑی مسجد جو فیروز شاہ کی بنائی ہوئی ہے آج بھی اس کی بلند خیالی اور پاکیزہ ذوق کو ظاہر کرتی ہے۔ دوسری عمارتوں کے اجزاء جو زمانے کے دستبرد سے باقی رہ گئے ہیں اس کی عظمت ظاہر کرتے ہیں۔ دریا سے بھیا کی وادی میں اس نے ایک بڑا شہر بنایا تھا جو فیروز آباد کے نام سے موسوم تھا اس کے کھنڈر اب بھی موجود ہیں اور فیروز شاہ کی یاد تازہ کرتے ہیں۔ فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز آباد ایک بڑا لطیف اور خوشامشہر تھا۔ بڑے اہتمام اور شوق کیساتھ اس کا نقشہ تیار کیا گیا تھا۔ اس کے وسیع اور چوڑے راستے تھے۔ دوکان اور بازار بڑے سلیقے کے ساتھ ترتیب دے گئے اور بھیا سے نہر کاٹ کر شہر میں پانی پہنچایا گیا۔ دریا کے کنارے جو قلعہ بنایا گیا تھا اس کا ایک رخ دریا کی طرف تھا اور اسی کے متصل شاہی محلات بھی تھے جن میں نہریں دوڑتی تھیں خود بادشاہ بھی اسی نئے شہر میں رہنے لگے تھے۔ اس جدید شہر سے اس زمانے کے معاشرے پر بڑا اثر پڑا۔ نئے شہری پیدا ہوئے اور شہری زندگی میں ایک لوح اور شگفتگی پیدا ہوئی جس کو دکن کی قومی زندگی کا احیا کہنا چاہیے۔ فیروز شاہ کے عہد میں دکن کی جو نئی پود پیدا ہوئی وہ فیروز شاہی سانچے میں ڈھل رہی تھی۔

لیکن فیروز شاہ کا تعمیری پیشنامہ اسی پر ختم نہیں ہوتا بلکہ اس کا بڑا حصہ دکن کی مختلف قوموں کا امتزاج ہے۔ یہ فیروز شاہ کا بہت بلند مقصد تھا کہ دکن کی تواری کو ہم آہنگ کر کے ان کو حاکم قوم کے ساتھ پیوست کرے۔ اس وقت تک مسلمانوں کو دکن میں آئے ہوئے تقریباً سو سال ہو چکے تھے اور دکن کی دراوڑی قوموں کیساتھ ان کے کئی قسم کے تعلقات پیدا ہو چکے تھے اور حاکم و محکوم غالباً ایک دوسرے کی ذہنیت سے واقف ہو گئے تھے۔ اور غالباً دونوں قوموں کا میلان یہ تھا کہ ان میں زیادہ میل ملاپ اور ارتباط ہو۔ سیاسی اور معاشی رشتوں کے علاوہ جو بہت پہلے پیدا ہو چکے تھے معاشرتی رشتے بھی جگہ پالیں۔ فیروز شاہ نے دراوڑی قوموں کی ذہنیت

اور ان کے رجانات کا بہت قریب سے مطالعہ کیا۔ اس نے سب سے پہلے دکن کی تمام دراوڑی زبانوں پر عبور حاصل کر لیا کیونکہ زبان ہی ایسا ذریعہ ہے جو کسی قوم کی ذہنیت اور اندرونی جذبات تک پہنچاتا ہے۔ فیروز شاہ کو دکن کی پراکرتوں یعنی مرہٹی، تلنگی اور کنڑی پر اتنی دسترس تھی کہ وہ بے تکان بولتا تھا۔ اور اہل دکن کو انہیں زبانوں میں مخاطب کرتا تھا۔ چنانچہ فرشتہ کہتا ہے کہ جب فیروز شاہ ہندوستان میں ویجا نگر کے راجہ بکا دوم سے ملنے گیا تو اس سے کنڑی زبان میں گفتگو کی بلکہ ممکن ہے کہ اس نے ان زبانوں کے ادب کا بھی مطالعہ کیا ہو۔ اس طریقے سے اس نے نہ صرف ان زبانوں کی شاہانہ نمائندگی کی بلکہ ان پراکرتوں کو زندہ کر دیا۔ جو سلطنت دو کاکینا اور مہسل خاندانوں کے زوال کے بعد نابود ہو رہی تھیں اور اور قرون وسطیٰ میں درباروں کی حوصلہ افزائی کے بغیر زبان و ادب کا فروغ پانا ناممکن تھا۔ ان زبانوں کے مطالعہ سے فیروز شاہ اپنی دراوڑی رعایا سے بہت قریب تر ہو گیا تھا اور اس کی حکومت ان قوموں کا نمائندہ تھی۔ اس پر طرہ یہ کہ فیروز شاہ نے دراوڑی قوموں میں شادیاں بھی کی تھیں جس کو بہت بڑی سیاسی جرأت کہنا چاہیے۔ اس کے شاہی حرم میں مرہٹی، تلنگی، اور کنڑی رانیاں بھی تھیں۔ اور محل میں ان کے بود و باش کا علیحدہ انتظام تھا۔ اور فیروز شاہ ان سے ان کی قومی زبانوں میں گفتگو کرتا تھا تاکہ ان زبانوں کو فروغ ہو۔ اور مخاطب کے صحیح جذبات کا اندازہ ہو سکے اس انتظام سے راعی و رعایا میں گہرے تعلقات پیدا ہوئے اور ان دونوں طبقوں کو ہمیشہ کے لئے ایک رشتہ میں منسلک کر دیا۔ ظاہر ہے کہ ان ازدواجی تعلقات کے بعد دکن کی رعایا اس کو اجنبی نہیں سمجھتی تھی۔ وہ دکن کا قومی بادشاہ تھا اور اس کی سلطنت دکن کی قومی سلطنت سمجھی جاتی تھی۔ فیروز شاہ کا یہ انوکھا تجربہ دکن کی چار دیواری میں موجود نہیں رہا بلکہ وہ آئندہ نسلوں کے لئے مشعل ہدایت کے طور پر کام آیا۔ اور

آنے والی نسلیں نے اس کی تقلید کی۔ فیروز شاہ کے دیرھ سو سال کے بعد سولہویں صدی عیسوی کے وسط میں جب ہند شاہ اکبر نے منسل سلطنت کی تعمیر کی تو اس نے فیروز شاہی حربے استعمال کئے اور راجپوت خاندانوں میں شادیاں کر کے منسل سلطنت کو مضبوط بنایا۔ فیروز شاہ بہمنی کا سب سے زیادہ درخشاں شعبہ میاں اس کی علمی سرپرستی ہے۔ فیروز شاہ جس قدر بڑا مذہبنا خدا سے سیاست تھا اس سے زیادہ وہ ایک عالم و فاضل بھی تھا۔ غالباً ایشیا و یورپ کی تاریخ میں ایسے تاجدار علماء جو جہان بینی کے گرانبار فراہم انجام دیتے ہوئے علمی خدمت کے لئے وقف تھے بہت کم پیدا ہوئے ہیں اور یہ ناممکن ہے کہ ایسے ناخدا یا ن سیاست جن کے ہاتھ میں ایک بڑی سلطنت اور ایک بڑی غلوق کی سیاسی رہنمائی و ولایت ہو وہ عالم بھی ہوں اور اپنی زندگی کا بڑا حصہ علمی سرگرمیوں کے لئے وقف کر دیں جو واقع میں عالم ہوئے وہ میدان سیاست اور جہان بینی میں بالکل ناکام ثابت ہوئے۔ اس روشنی میں دیکھا جائے تو فیروز شاہ کی شخصیت قرون وسطیٰ کا ایجووہ تھی۔ اس نے پچیس سال تک دکن کی سی بڑی سلطنت کی غرہلست رہنمائی کی اپنی گرانقدر اصلاحات کے ذریعہ سے دکن میں ایک نیا معاشرہ بنایا تو اس سے زیادہ اس نے علم و فضل کی مخلصانہ خدمت کی اور اس ملک میں علم و فن کے بڑے بڑے چشے جاری کر دیے۔ فرمانروائے ملک کی حیثیت میں اس کو ہمسایہ سلطنت کے خلاف بارہا فوجوں کی رہنمائی بھی کرنی پڑی اور اکثر معرکوں سے وہ کامیاب واپس آیا۔ دکن کے مورخ اس کو ”سلطان غازیوں“ کہتے ہیں۔ اس کے ہم عصر مورخ کوئی چوبیس معرکے گناتے تھے جن میں فیروز شاہ نے بذات خود حصہ لیا تھا اگر یہ صحیح ہے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ تقریباً ہر سال ایک معرکہ ضرور ہوتا تھا تو پھر اس کا پورا عہد ان معرکہ آرائیوں کی ایک داستان ہے اور اس کے باوجود اس کا علمی شغف جس کی بدولت دکن میں علم کے بڑے بڑے خزانے جمع ہو گئے اعجاز سے کم نہیں ہے۔

فرشتہ کے بیان کے مطابق ہندوستان میں صرف دو ذی علم بادشاہ گذرے جن کے علم فہم کی بڑی شہرت تھی۔ ایک سلطان محمد تغلق اور دوسرے فیروز شاہ بہمنی لیکن یہی مورخ فیروز شاہ کے متعلق لکھتا ہے کہ ”آں شہنشاہ بے نظیر کہ حیثیت فضیلت نمودہ بود۔ از قیاس چنان مفہوم می گرد کہ دانش وے زیادہ از دانش بادشاہ محمد تغلق شاہ بود“

فیروز شاہ افضل اللہ انجو کا شاگرد تھا اور اپنے استاد سے اس نے تمام کتب کمال کئے تھے۔ اس نے غیر معمولی ذہانت و حافظہ پایا تھا۔ اور دیکھتے دیکھتے اپنی شاگردی کی سطح سے بہت آگے بڑھ گیا اور غالباً استاد کو بھی ہیرت ہوتی ہوگی کہ اس کا شاگرد استاد سے کہیں آگے بڑھ گیا۔ اس نے نہ صرف تمام علوم و فنون حاصل کر لئے جو چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں متداول تھے، اور اس زمانے کے علمی خزانوں میں محفوظ تھے بلکہ اپنی غیر معمولی ذہانت اور مکتہ بخشی سے ان علوم کو اپنی سطح سے بہت بلند کر دیا۔ علم کا کوئی شعبہ ایسا نہیں تھا جو اس کی دسترس سے باہر ہو۔ شاہی خاندان تو کجا عوام بھی اس کے ساتھ دعویٰ ہمہری نہیں کر سکتے تھے۔ یوں تو اس کی علمیت کا احاطہ کرنا بہت مشکل ہے لیکن مورخ فرشتہ کی وضاحت سے فائدہ اٹھایا جائے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ تفسیر کا عالم تھا۔ فقہ پر پوری دستگاہ رکھتا تھا طبعی و اخلاقی فنون یعنی حکمیات خوب جانتا تھا۔ ہندسہ اور ریاضی میں متبحر تھا۔ اور ریاضی سے تو اس کو بہت دلچسپی تھی۔ اس کے علاوہ مقصوف سے بھی واقف تھا۔ مختلف زبانوں کا ادب پر بھی اس کو خوب عبور تھا۔ اشعار خوب سمجھتا تھا اور داد دیتا تھا۔ خود بھی بہت بڑا شاعر تھا۔ جو اشعار اس کے ہمیں اس وقت مل جاتے ہیں ان سے اس کے ادبی ذوق، قدرت کلام اور بلند خیال معلوم ہوتی ہے۔ اس کے چند اشعار یہ ہیں جنہیں

وہ کبھی فیروزی اور کبھی عروجی تخلص کرتا ہے ۛ

بداں منامد غم دہر بر دم تنگ است      کہ دل بہ لذت سودا محشوق در جنگ است  
گل امید شگفت از نسیم وعدہ و سے      نہ ز آفتاب غم انتظار نیزنگ است  
بہ قطع راہ محبت مخور فریب امید      کہ غایت آمدنش ابتدا کفرنگ است  
بجز سرو و محبت نکر و زمزمہ ناسے      کہ ہر چہ خارج این پردہ تنگہنگ است  
دلے پسینہ لبالب بہ دوستی دارم      کہ پیش اہل جہاں بے بہا تر از رنگ است  
دماغ طبع عروجی چہ دلکش چمن است      چمن گوئے کہ آن آسمان فرہنگ است

تغجب کی بات یہ ہے کہ ان علوم کے علاوہ فیروز شاہ ایشیا اور یورپ کی مختلف زبانوں کا عالم بھی تھا۔ مورخ کہتے ہیں کہ اس کا حافظہ اس قدر زبردست تھا کہ ایک دو مرتبہ دہرانے سے مختلف چیزیں اس کو یاد ہو جاتی تھیں اور مختلف زبانوں پر اس کو بڑی دستگاہ تھی۔ مثال کے طور پر وہ ایشیا کی زبانوں یعنی عربی، فارسی، اور ترکی میں ماہر تھا۔ ہندوستان کی زبانیں یعنی بنگالی، گجراتی، سنسکرت، اور دکن کی تمام دراوڑی زبانیں جانتا تھا۔ اور روانی سے بولتا تھا۔ ان زبانوں کو تازہ رکھنے اور ان کا ذوق بڑھانے کے لئے اس نے جو طریقہ اختیار کیا تھا وہ بھی عجیب و غریب تھا یعنی اس نے ان تمام زبانوں کی عورتوں سے شادیاں کی تھیں۔ اور ان بیویوں کے لئے فیروز آباد میں علیحدہ محل بنائے گئے تھے اور جو علیحدہ علیحدہ رہتی تھیں اور صرف اپنی اپنی زبانیں بولتی تھیں۔ اور فیروز شاہ بھی ان سے ان کی زبان میں گفتگو کرتا تھا۔ اور اس ڈر سے کہ کہیں نئی سرزمین میں ان عورتوں کی زبان خراب نہ ہو جائے ان کو دوسری زبان والوں سے میل ملاپ کی اجازت نہ تھی ان کی خدمت کے لئے اسی قوم کی خادمہ رکھی جاتی تھی۔ اگر کوئی خادمہ مرجاتی تو پھر اس کی وطن سے دوسری خادمہ بلالی جاتی۔ چنانچہ فرشتہ کے قول کے

مطابق اس کے نسل میں نو عرب بیویاں تھیں جن کی طبیعت حجاز میں پرورش ہوئی تھی۔ اور نو ایرانی اور آس پاس کے ہمسایہ ممالک سے آئی تھیں اس کے علاوہ دوسری بیویاں ایشیا اور یورپ کے مختلف خطوں سے بلالی گئی تھیں۔ فرشتہ کہتا ہے کہ فیروز شاہ یورپ کی بعض زبانوں سے بھی واقف تھا۔ توریت اور انجیل بھی پڑھتا تھا۔ اور ان آسمانی کتابوں کے علماء سے ان کی زبان میں گفتگو کرتا تھا۔ اور زانی خان کا بیان صحیح سمجھا جائے تو انجیل، توریت اور ویدوں پر اس کو اس قدر عبور تھا کہ ان کتابوں پر اس نے جگہ جگہ تشریحی نوٹ لکھے تھے۔ اس سرسری خاکے سے اس کے تجربہ کا انداز ہوتا ہے۔ اس نے اپنے ایک شعر میں اپنے پُر از معلومات دماغ کو ایک ”دلکشاپن“ اور ”آسمان فرنگ“ سے تعبیر کیا ہے جو بالکل صحیح ہے۔

دماغ طبع عروجی چہ دلکشاپن ایست    چمن گلو کہ آن آسمان فرنگ است  
فیروز شاہ علم کا بہت بڑا شیدا تھا۔ اس کو تعلیم و تعلم سے اس قدر شوق تھا کہ باوجود سلطنت کے سیاسی مشاغل کے جو دن رات دامنگیر رہتے اپنے اکثر اوقات علمی سرگرمیوں میں صرف کرتا تھا۔ اس کے اکثر اوقات علماء کی محفلوں میں صرف ہوتے تھے اس نے ایشیا کے دور دراز خطوں سے علماء بلائے اور ان کو گلبرگہ میں جگہ دی اس نے اپنے جہازوں کو حکم دے رکھا تھا کہ وہ خلیج فارس اور دریائے عرب میں گھوم کر اسلامی ساحلوں سے علماء کو بلا لائیں سلطنت بہمنی کے دوسو جہاز تھے۔ فیروز شاہ کے عہد میں جہازوں کا کام یہ تھا کہ وہ دور دور سے علماء کو مہمان بنا کر لاتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ گلبرگہ ان علماء کی بدولت جو مختلف علوم و فنون کے حامل تھے علم و فضل کا گہوارہ بن گیا۔ ان علماء نے دکن میں ہر جگہ بڑے بڑے علمی حلقے قائم کئے جہاں طالب علم

۱۔ تاریخ فرشتہ (۳۰۹)    ۲۔ منتخب اللباب جلد سوم

۳۔ تاریخ فرشتہ (۳۱۹)    ۴۔ تاریخ فرشتہ (۳۰۸)

کا جگٹھا ہونے لگا۔ اور یہ طلبہ تعلیم سے فارغ ہو کر ملک کے دور دراز گوشوں میں علم کی شعلیں روشن کرنے لگے اور اس طرح سے فیروز شاہ کے عہد میں دکن کی تمام فضائل آموذ ہو گئی اور اس میں صرف علم کے نئے سنائی دینے لگے۔ فیروز شاہ کے عہد میں علما کی جس قدر آوجھگٹ ہوتی تھی ویسی غالباً کسی زمانے میں نہیں ہوئی ان علماء کو زبردست سے مالا مال کیا گیا۔ بادشاہ کے محل ان علماء کے لئے دن رات کھلے رہتے تھے جہاں اپنی علمی محفلیں جھاتے تھے اور انہیں ہر وقت کھانے پینے کی تمام ضرورتیں مہیا ہو جاتی تھیں۔ شاہی خدام کو حکم تھا کہ اشاروں پر ان علماء کی تمام ضرورتیں پہنچائیں۔ خود بادشاہ بھی جو سرتاج علماء تھے ہر روز ان کی صحبتوں سے بہرہ اندوز ہوتے تھے۔ جب وہ سلطنت کے سیاسی مشاغل سے فارغ ہو جاتے تھے تو وہاں علماء کی محفلوں میں دوڑے آتے تھے۔ اور علماء کو حکم تھا کہ وہ بادشاہ سے بے تکلفی سے ملیں اور سادگی سے گفتگو کریں۔ ان محفلوں میں بادشاہ اپنے آپ کو ایک معمولی آدمی کی حیثیت میں پیش کرتے تھے اور اپنے کو علمی حلقوں کا معمولی رکن سمجھتے تھے۔ اس سادگی کا نتیجہ یہ تھا کہ علماء بھی گرمجوشی سے بحث کرتے تھے اور دل کھول کر اپنے خیالات ظاہر کرتے تھے۔ اور ان علمی مباحثوں میں اکثر علمی موضوعات نکھر کر منظر عام پر آتے تھے اور ہر روز علم کی سطح بلند ہوتی تھی لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بادشاہ کی طبیعت ان مباحثوں سے بھی سیر نہیں ہوتی تھی۔ بلکہ وہ اپنے علم اور کتابوں کو تازہ رکھنے کے لئے طلبہ کو علیحدہ درس بھی دیا کرتے تھے۔ چنانچہ ہفتہ میں تین روز یعنی ہفتہ پیر اور چہار شنبہ ان کے درس کے مقرر تھے۔ ان ایام میں مبتدیوں کو انہیں بلکہ مہتمی طلبہ کو درس دیا جاتا تھا۔ جب کبھی دن میں فرصت نہ ہوتی تو رات کو طلباء بلائے جاتے اور بڑی مستند کتابوں پر درس ہوتے تھے وہ کتابیں یہ ہیں: — زہدی اور شرح تذکرہ ریاضی کی مستند کتابیں۔ شرح مقاصد علم کلام کی مستند کتاب 'تحریر اقلیدس ہند سے ملے۔ اور مطول معانی کی مستند کتاب جو تھی۔ اس طریقہ سے دکن کے اس علم پارٹا

نے علم کی بے لوث خدمت کی اور اہل دکن کو علمی خزانوں سے مالا مال کر دیا وہ انسانی  
زندگی اور دل و دماغ کو ایک متاع گراں بہا سمجھتا تھا۔ اور اپنی رعایا کو نصیحت کرتا تھا کہ وہ  
اس کو ضائع نہ کریں بلکہ اس دولت سے پورا فائدہ اٹھائیں چنانچہ اس کے الفاظ یہ ہیں

در آتش لرزه فکر زائل نہ کنی      اندیشہ بہ بر خیال مائل نہ کنی  
این نقد خزینہ کہ دماغ است بکوش      تا صرف جنبہ ہائے باطل نہ کنی



# عالمیت کے معاشی نظام کا اثر پہلی ملکیت میں قیام پر حامداً و مُصلیاً

مہتمم خدا کے تعالیٰ نے قادر مطلق ہونے کے باوجود کم از کم انسانی دنیا کو عالم اسباب بنایا ہے۔ اور مشیت ایزدی کا کوئی کرشمہ یہاں جب پوری طرح جلوہ گر ہو کر اپنا منظر ہر دکھاتا ہے تو اس کے پس منظر میں اسباب و مسببات اور علل و معلولات کا ایک کثیر و طویل سلسلہ پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔

مشیت ایزدی یہ ہوئی تھی کہ اب سے پورے پونے چودہ سو سال پہلے پرانی دنیا کے جغرافیائی مرکز (اور اس طرح ناف زمین) یعنی مکہ معظمہ سے انسان و خدا کے تعلقات میں ایک نئی مرکزیت پیدا کر اے۔ اور عرب سے شروع ہو کر اسلام اقصائے عالم تک پہنچا۔ عہد نبوی میں جو پہلی اسلامی ملکیت قائم ہوئی اس کے بیسیوں اسباب تھے۔ اخلاقی بھی، سماجی بھی، سیاسی بھی معاشی بھی۔ اور ظاہری طور پر اس تحریک کی کامیابی میں جہاں سرور کا پیغمبر اسلام کی قابلیتوں اور کوششوں کو دخل تھا وہیں ان آلوں اور ہتھیاروں میں بھی صلاحیت کی ضرورت تھی جن سے رسول کریم کو کام لینا ہوتا گیہوں سے روٹی بٹیک بنی بے لکین و خض گیہوں سے نہیں۔ پہلے اسے کھٹا کرنا اور کچھ پیڑا نامہ تباہ پھینکنا۔ اور خض سے

سو کھسے آئے سے بھی روٹی نہیں بنتی۔ اسے بھگونا اور گوندنا اور بیلنا اور توڑے پر ڈال کر سٹیکنا بھی ہوتا ہے۔

پہلی مملکت اسلامیہ کو اگر ایک کچی چکائی روٹی سمجھا جائے اور حجازی عربوں کو گھوٹا تو اب یہ دیکھنا ہمارے لئے دُشپی کا باعث ہو گا کہ اس گھوٹوں کو کھلا کس طرح کیا گیا پچھوڑا کس طرح کیا، پیسا کس طرح کیا، چھانا کس طرح کیا، گوندھا کس طرح کیا، میلا کس طرح کیا، بھونا، اٹھا پٹھا اور پھینکنا کس طرح کیا کتنا پانی ڈالا گیا کتنی نمک ڈالی گئی کتنی دیر کتنی تپش پہنکی گیا کسی کو نئے کو داغ نہ لگنے دینے کے لئے کیا کیا احتیاطیں ملحوظ رہیں وغیرہ۔

پہلی مملکت اسلامیہ کے لئے ایک نئی دنیا نہیں پیدا کی گئی بلکہ موجودہ دنیا کے موجودہ لوگوں ہی کو ان کے موجودہ مروج طرز زندگی کے ساتھ مملکت اسلامیہ میں مبتل کیا گیا تھا یہ لوگ اسلام سے پہلے بھی کھانا کھاتے، پانی پیتے، چلتے پھرتے، سوتے، مرتے اور پیدا ہوتے تھے۔ اور اسلام کے بعد بھی ان امور میں کوئی بنیادی تبدیلی نہیں ہوئی۔ کچھ چیزیں مثلاً بت پرستی، شراب خواری، سود خواری وغیرہ گھٹیں، کچھ چیزیں مثلاً نماز، روزہ، زکات بڑھیں۔ لیکن انسانی زندگی میں یہ سب جزئیات ہیں۔ انسان کی پیدائش کا طریقہ، زندگی گزارنے کا طریقہ اور مرنے کا طریقہ کبھی بدل نہ سکے۔ تصور حیات البتہ بدل دیا گیا۔ اس ایک تصور حیات کے بدلنے سے انسانوں کے افعال میں وہی فرق ہو گیا جو ایک رہنمائی کی نوعمری اور ایک سپاہی کے قتل و غارتگری میں ہونا چکے رہنمائی کو تو سماج کا بدترین مجرم اور سپاہی کو محسن اعظم ہیر و خیال کیا جاتا ہے۔ گودونوں کرتے ایک نئی مہم کا کام ہیں۔ اس تصور حیات کے بدلنے سے پہلے کعبہ کے سامنے سجدہ بدترین قسم کی بت پرستی اور جہالت تھی تو اب اسی کعبہ کے سامنے سجدہ وحدانیت اور خدا پرستی کا اعلیٰ ترین مظاہرہ بن گیا۔

تصور حیات کی اس تبدیلی میں مختلف امور اثر دکھاتے ہیں۔ پہلے ”کھاؤ پیو اور

مزے اڑاؤ“ منہ پائے امال اور منہ پائے اعمال تھا تو اب‘ اور تو اور کھانے پینے کا مقصد بھی یہ ہو گیا کہ اپنے بلند نصب العین اور مفوضہ مشن کی تکمیل کے لئے صحت طاقت کے ساتھ جی سکیں۔

اس لئے مقصد حیات کا تعلق نہ صرف روحانی زندگی سے تھا بلکہ دنیاوی زندگی سے بھی۔ اور نہ صرف انفرادی زندگی سے تھا‘ بلکہ اجتماعی زندگی سے بھی نہ صرف اپنی زندگی سے تھا بلکہ اپنے جیسے دوسرے انسانوں کو اس نئے تصور سے بہرہ ور کرنے سے بھی۔

ان گونا گوں مقاصد کے لئے جہاں اور وسائل کے اختیار کرنے کی ضرورت تھی وہیں ایک مملکت کا قیام بھی درکار تھا‘ تاکہ یہ بتایا جاسکے کہ اس جدید تصور حیات یعنی اسلام یا خدا کی مرضی پر چلنے کے اصول کا اطلاق حکمرانی اور سیاست میں کس طرح کیا جائے۔ جنگ و صلح‘ عدل گستری‘ محصول گیری‘ رائی و رعایا کے حقوق و واجبات‘ اجتماعی و انفرادی آزادیاں اور پابندیاں سب ہی میں ایک نئی مرکزیت‘ ایک نیا ولولہ‘ ایک نئی زندگی‘ ایک ہر جہتی اور بے پناہ انقلاب کس طرح برپا کر دیا جائے؟ کس مملکت کے قیام کے لئے آدمیوں کی ضرورت ہے‘ لیکن اسی طرح جس طرح روٹی کے لئے گیہوں کی‘ پہلی مملکت اسلامیہ کے قیام کے لئے جن نفسیاتی‘ سیاسی‘ سماجی‘ جغرافی‘ تمدنی‘ معاشی اور دیگر موثرات کی ضرورت تھی ان سب کی تفصیل طویل ہو گی۔ یہاں صرف ایک امر یعنی معاشی ضروریات کی تحلیل مقصود ہے۔ اور یہ دکھانے کی کوشش کی جائے گی کہ زائد جاہلیت میں عرب کا معاشی نظام کیا تھا اور اس نظام نے پہلی مملکت اسلامیہ کے قیام میں کیا حصہ لیا؟

اس کا پتہ نہیں چلتا کہ اسلام سے پہلے عرب کے جزیرہ نما پر **عرب کے مختلف علاقے** کبھی بھی ایک ملک گیر اور مرکزی حکومت قائم ہوئی ہو۔ اور

قریب قریب ہندوستان کے برابر دست رکھنے والے اس صحرائی براعظم میں تمدنی ترقی چو طرف یکساں بھی نہیں رہی۔ راج خالی آج چودھویں صدی ہجری میں بھی خالی ہی پڑا ہے، توہین وغیرہ میں حضرت مسیحؑ سے بھی ہزاروں سال پہلے تمدن اور طاقتور مملکتوں کا پایا جانا ایک امر واقعہ ہے۔ کبھی کبھی خاصی وسیع سلطنتیں وجود میں آئیں مثلاً کندہ والوں نے حضرموت سے صراط جاماسب و حیرہ تک یعنی عرب کے جنوب سے شمال تک کچھ دنوں ایک حکومت قائم کر لی تھی لیکن حجاز وغیرہ کے وسیع علاقے اس سے آزاد رہے۔ بحرین، عمان وغیرہ کے ساحلی علاقے بھی خاصے قدیم زمانے سے خاند بدوش قبائل کی جگہ حضری زندگی رکھنے والی بستیوں پر مشتمل نظر آتے ہیں۔

بہر حال آغاز اسلام پر صورت حال یہ دکھائی دیتی ہے کہ کوئی مرکزی مملکت عربی قوم یا ملک عرب میں نہ تھی سینکڑوں قبیلے تھے جو نیم حضری اور نیم بدوی زندگی گزارتے ہوئے مکمل خود مختارانہ طور سے رہتے تھے۔ ہر قبیلہ جنگ کا خود اعلان کر سکتا تھا۔ صلح نامہ خود طے کر سکتا تھا۔ اس کے خلاف کوئی بیرونی حاکم کسی طرح کا اختیار سماعت نہ رکھتا تھا۔ ان قبائل کے علاوہ حبشیوں شہر بھی تھے۔ مکہ، مدینہ، طائف، ینبوع (حجاز میں)، جرش، صنعاء، عدن، (یمن میں) صحار اور دبا (عمان میں)، بجر (بحرین میں) ایامہ، فید، (نجد میں)، دومتہ، البجندل، خیبر، فذک، وادی القریٰ (شمالی عرب میں)، ایلہ، مقنا، صحراے سینا کے مشرقی ساحل پر اچھی خاصی بستیاں تھیں جو کم و بیش شہری ملکیتیں کہی جاسکتی ہیں۔ ایامہ، یمن وغیرہ بعض علاقوں میں نخل کی کاشت ہوتی تھی اور آس پاس کے عربی علاقوں میں برآمد بھی ہوتی تھی۔ لیکن نہ اتنی کہ پورے ملک کی ضرورتیں پوری ہو سکیں۔ کھجور اور اونٹ بکریاں ایک حد تک بدویوں کی غذائی ضرورتیں پوری کر دیتی تھیں۔ لیکن لباس، برتن، ہتھیار، زیور اور دیگر ضرورتوں کا سوال پھر بھی باقی رہتا ہے۔ صحراے گوبی و ترکستان اور جرمنی کے کالے جنگل کی طرح عرب بھی تا حال نامعلوم وجوہ سے بڑا مردم خیز خطہ ہے۔

اور توالد و تناسل کی کثرت مقامی ذرائع معیشت سے اتنی کچھ زیادہ ہے کہ باوجود خانہ جنگیوں وغیرہ کے جلدی ہی زندگی آبادی کے کثرت سے اضافے کے باعث ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ چار ہزار سال قبل مسیح سے عرب مہاجرین کا واحد ٹھکانے کے راستے یعنی شمال سے پھیلنا اور عراق و شام اور وسط تک میں جا جا کر آباد ہونا، سب جانتے ہیں۔ ہجرت کے باوجود بھی جو آبادی بچ رہتی ہے وہ بیرونی درآمد کی محتاج ہوتی ہے۔ قدرت نے عرب میں کچھ ایسے زیادہ خام مواد بھی نہیں بتیائے ہیں اور نہ آب و ہوا کی عمدگی ہے کہ بیرون والے یہاں آئیں اور غلہ وغیرہ پہنچائیں۔ مجبوراً بیچارے عربوں ہی کو باہر جانا اور اپنی پونجی کے عوض ضروریات زندگی کا انا ضرورتی۔ بحیرین و عمان کا بلوچستان اور سندھ سے اٹنا قریبی جغرافی تعلق ہے کہ یہ لوگ ہندوستان اور ایران کے سوا کہیں اور جا نہیں سکتے۔ جہازی عربوں کے متعلق قرآن مجید کی شہادت رحلۃ الشتاء والصیف سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ ہر سال دو مرتبہ جاڑوں اور گرمیوں میں کئی کئی ماہ کے سفر پر مجبور تھے۔ جاڑوں میں این جاتے اور گرمیوں میں شام و مصر اونٹ، بکریاں، اونٹوں اور بکریوں کی کھالیں اور اونٹ، گھوڑے، گوند، لوبان، روغن بلیسان، عقیق وغیرہ کچھ قیمتی پتھر اور اسی طرح کی کچھ چیزیں دساور کر سکتے تھے۔ اور تباہی میں غلہ، برتن اور تیار اور کپڑوں کی درآمد ہو سکتی تھی عربوں کے دو بڑے حصے تھے اور بعض وقت ایک ہی قبیلے میں بھی تقسیم نظر آتی تھی کہ کچھ لوگ خانہ بدوش بدویانہ زندگی بسر کرتے ہیں تو کچھ بستریوں میں مستقل حفری زندگی گزارتے ہیں جدویوں کی غذا کچھ تو شکار سے کچھ ان کے اونٹ بکریوں سے اور کچھ شہروں میں گلنے والے سیلوں میں تب دلا شیا کرنے کے ذریعے سے تیار ہوتی تھی۔ خرید و برائے یہ کراے پر حمل و نقل کا کام کرتے تھے۔ لوٹ مار کی وہیں بھی وقتاً فوقتاً اختیار کی جاتی تھیں۔ دل جلے ابن خلدون نے ان میں سے بعض کی حالت یوں بیان کی

اگر انہیں پوچھ کیجئے پتھر دکھاؤ تو کسی مکان کا یا یہ کھود ڈالتے اور بلائے سے لئے لگا دی  
درکار ہوتی تو مکان کی چھت توڑ ڈالتے۔

وہی شہری زندگی 'سوا'س میں بھی بڑی حد تک تمام عرب میں یکسانی نظر آتی ہے۔  
نخلستان چو طرف تھے۔ طائف، سوارقیہ وغیرہ میں انگور، انجیر، انار، شفتالو وغیرہ کے  
بلکشت باغ تھے۔ ۳۳۰ء میں طائف میں میں نے انجیر کا ایک پرانا درخت دیکھا جو  
یقین نہ آئے گا کہ ہمارے ہاں کے کسی پورے تناور سیل یا بڑے درخت کے  
برابر اونچا اور پھیلا ہوا تھا۔ چشموں کے ساتھ ترکاری، 'تربوز'، ککڑی وغیرہ کی کاشت  
بھی ہوتی تھی۔ کہیں کہیں غلہ جو وغیرہ بھی بویا جاتا تھا۔ مرغیاں پالی جاتیں جسے کوئی  
ٹھیٹ بدوی آج چودھویں صدی میں بھی بڑا نفرت انگیز اور کمینہ کام سمجھتا ہے۔  
ان مقامی وسائل کے بعد بھی ضرورتیں پوری نہ ہوتیں تو مختلف میلوں،  
منڈیوں میں جا کر تبادلہ اسٹیشیا کرنا پڑتا۔ یہ کام سب ہی عربی شہر اور عربی قبیلے کرتے  
لیکن مکے کے قریشیوں نے اسے ایک فن سے بھی گرا کر ایک علم بنا دیا تھا۔

مکے کے امتیاز **عرب شہر** عرب میں ہر جگہ بستیاں اور قریے تھے لیکن  
مکہ ام القریٰ (یعنی قریوں کی ماں) کہلاتا تھا۔

عرب کی ہر بستی میں معابد اور بت خانے تھے لیکن کعبے کے حج کے لئے جو لوگ تے  
تھے ان میں بیعت عقبہ کے سال میں کے لوگ بھی تھے، عمان کے لوگ بھی، بحرین کے  
لوگ بھی، طائف کے لوگ بھی، نجد کے لوگ بھی، 'طی' اور کلب جیسے شمالی عرب کے  
لوگ بھی۔ عرب کی ہر بستی میں میلے لگتے تھے کہیں مقامی اور کہیں بین القہا پانی۔ چھوٹے  
ہاٹ ہفتہ وار لگتے۔ بڑے بین القبائل اور بین المقاماتی میلے سالانہ مقررہ ایام میں لگتے۔  
لیکن جو اہمیت مکے کے مکان اور سٹی کے میلوں کو حاصل تھی وہ انتہائی غیر جانبدار  
تحقیق و تلاش کے بعد بھی کسی اور میلے میں نظر نہیں آتی۔ عرب کی ہر بستی واسلے اپنے

کاروانوں کو باہر بھیجا کرتے تھے۔ لیکن لابلاف قریش کا مفہوم محمد بن حبیب یعقوبی وغیرہ کسی پرانے اور واقف کا شخص کی تالیف میں دیکھو تو معلوم ہوتا ہے قریش کے یلاف یعنی معاہدات قیصر روم سے، کسراے ایران سے، سبائی حبش سے، اور اقبال یمن سے تھے اور ان حکمرانوں نے رسول کریم کے دادا اہل شہم کو منشور اور اجازت نامے عطا کر رکھے تھے کہ ان کے علاقوں میں وہ تجارت کے لئے آزادانہ کاروان لایا کریں۔ عرب کی ہر بستی والے اپنے تجارتی کاروانوں کی حفاظت کے لئے کچھ تو خود تیار بند ہو کر بطور محافظہ دستہ جاتے اور کچھ ان علاقوں کے جہاں سے انہیں گزرنا ہوتا، قبائل سے حلیفی اور دوستی پیدا کر لیتے لیکن قریشی کاروبار شمال، جنوب، مشرق، مغرب، سب طرف پھیلے ہوئے تھے۔ وہ عراق بھی جاتے، یمن بھی، حبش بھی، شام بھی اور اندلس عرب بحرین و عمان، نجد و خمیر بھی ان کا نظام ناگزیر وسیع ہونا چاہئے۔ اور واقعہ بھی یہی تھا۔ انہوں نے ایک فوج قائم کر رکھی تھی جو تمام بدوی عرب میں اتبھوتی چیز تھی۔ انہوں نے خفارے یا بدرقے کے ضروریات کے لئے معاہدات کا جو وسیع اور ملک گیر جال پھیلا دیا تھا اس کا ذکر ابن قتیبہ کے استاد محمد بن حبیب (المستوفی ۳۵۷ھ) سے سنئے جو کہتا ہے کہ:-

”جو تاجر بھی یمن اور حجاز سے نکلتا تو وہ اس وقت تک قریشی حفاظے یعنی محافظہ دستے کا محتاج رہتا جب تک کہ وہ ضری قبائل کے علاقے میں رہے کیونکہ ایک مضری قبیلہ دوسرے مضری قبیلے کے تاجروں کو نہ سنا۔ فرید برآں مضریوں کی حلیفی بن جن قبائل سے تھی ان کے ہاں بھی ان کو امن رہتا۔ اور یہ ”باہمی امن“ کے اصول پر مبنی تھا۔ چنانچہ قبائل کلب ان کو مضری قبیلہ بنو تميم سے حلیفی کے باعث نہ سنا تھے اور قبائل لہی بھی ان کو مضری قبیلہ بنو تميم سے حلیفی کے

باعث نہ چھیڑتے۔ اور مرضی قبائل کہا کرتے تھے کہ قریش نے ہمارا وہ قرض ادا کر دیا جو حضرت اسماعیلؑ سے ہم کو وراثۃً مذمت کی صورت میں ملا تھا۔ جب یہ آگے بڑھ کر عراقی سمت میں جاتے اور بنی عمرو بن مریئہ سے خفارہ حاصل کر لیتے تو تمام قبائل ربیعہ میں وہ کافی ہوتا۔۔۔۔۔ جو تاجر دومتہ انجندل جاتے ان کو بھی قریش ہی سے خفارہ حاصل کرنا ہوتا۔۔۔۔۔ راہیہ جو ضرورت میں واقع ہے اگر وہاں جانا ہوتا تو قریش وہاں کے قبیلہ بنو آکل المرار سے خفارہ حاصل کرتے اور باقی لوگ آل مسروق سے لیکن قریشی طبعی کے باعث آکل المرار نے غلبہ اور حکومت و مملکت حاصل کر لی اور سب کو زیر کر لیا۔“

کتبہ المذنبہ ص ۲۶۳

اس دلچسپ اقتباس سے معلوم ہوگا کہ خفارہ جو ایک منہ میں بین الاقوامی جائزہ رکھ کر کامیاب کرنا تھا عربوں کے ہاں ایک مستقل ادارہ بن گیا تھا جس کی قیمت مقرر تھی۔ عذمان و قحطان کے قبائل، مسفر و ربیعہ کے قبائل سب اس میں داخل تھے۔ اور علماء پورا عرب اس نظام میں منسلک ہو گیا تھا جو قریشی مواصلات کے لئے ضروری تھا۔ قریش نہ صرف اس نظام اور سلسلہ طبعی سے خود فائدہ اٹھاتے بلکہ تاریخی شہادت سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کسی اور کو بھی خوشی مہماؤں سے لے کر اپنا خفارہ مہیا کرتے۔ اسی نظام کی برکت تھی کہ ہندوستان کا سامان عرب کی راہ یورپ پہنچ سکتا تھا۔ مگر خود یورپ حال عرب کے اس جہنم سے نہیں بلکہ حال حال اٹھارویں صدی تک یہ تھا۔ شے نہیں اور بے نوا ہو کر اسپین و پرتگال، تجارت پر قومی اجارہ داری ضروری سمجھتی تھی۔ اور طوفان زدہ مصیبت کا بار اتک اگر اسپینی مقبوضات میں پہنچتا تو وہ نہ صرف مال سے مایوس نہ ہوتا بلکہ جان نہ جا کہ صرف غلام بنتا، تو اسے ایک نسبت غیر مستقیم تھی۔



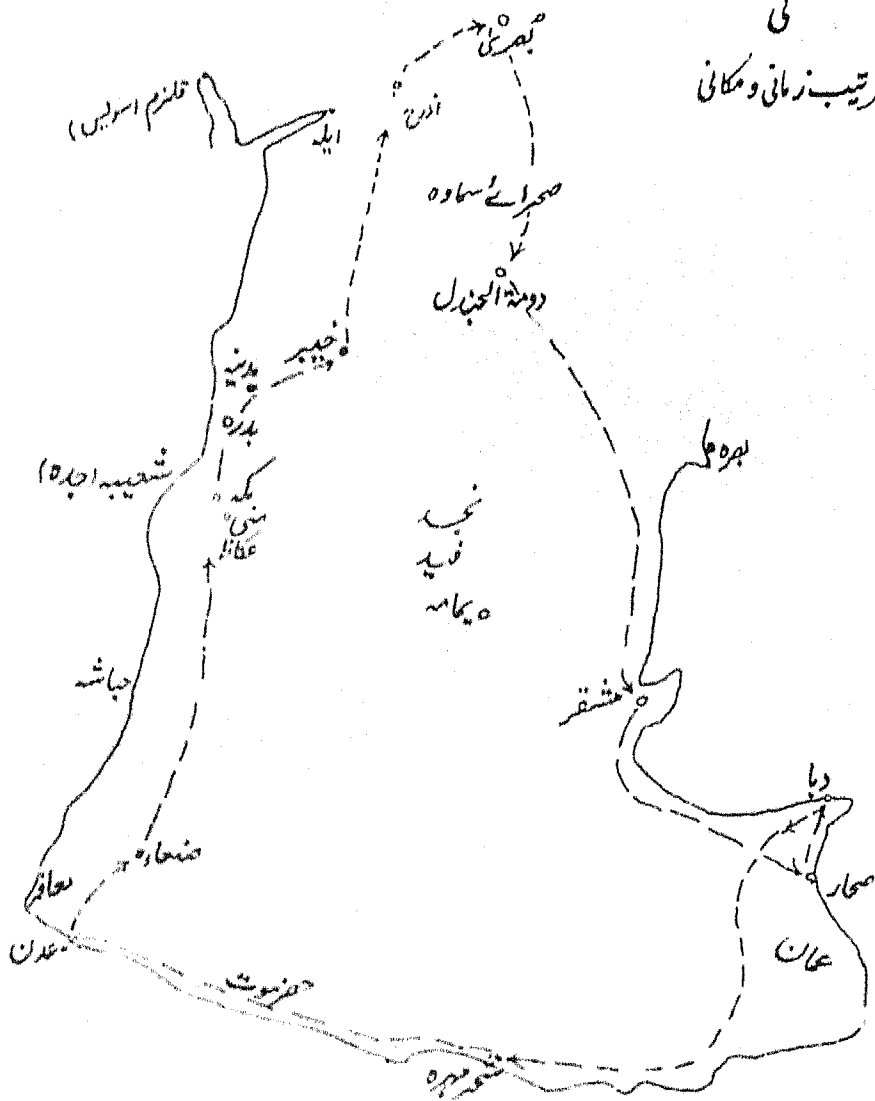
قریش نے خفارے کے اغراض کے لئے حلیفیوں کی جو طرح ڈالی تھی وہ مختلف اصول مبنی ہوتی۔ کبھی تو باہم امن کی شرط کافی ہوتی۔ کبھی قریش یہ کرتے نظر آتے ہیں کہ کسی قبیلے کا مال بطور کارندہ تجارت کے لئے لیجاتے اور کوئی کمیشن لئے بغیر نفع مالکوں کے سپرد کرتے۔ اور کبھی خفاروں پر نقد معاوضہ رقم یا جنس کی صورت میں دیتے ہیں۔ قبیلوں کا روزگار ہی اس خفار کاری سے نکلتا۔ وہ رہبر ہتیا کرتے جو راستے میں چوکن اور سینہ سپر رہتے۔ اور عربوں ہی نہیں بلکہ حیرہ کے بادشاہ اور دیگر اجنبیوں کا تک مناسب معاوضہ لے کر ”لطیمہ“ یعنی تجارتی سامان منڈی تک بھجالت لیجانے اور واپس لانے کا ذمہ لیتے اور یہ ذمہ داری علی المنوم پوری ہوا کرتی ہوگی۔ کبھی تو یہ ادارہ بقا و استحکام میں نظر آتا ہے۔

اسواق العرب پر محمد بن حبیب کی کتاب کا ایک اقتباس ہم ابھی سن چکے ہیں۔ اسی کتاب کا ایک اور اقتباس سننے کے قابل ہے، جس میں کہیں کہیں ایک ہم ماخذ (مضاف) مزدقی کے بیان سے تکمیل کیا گیا ہے۔

”دومتہ البجندل میں جو شام و حجاز کے مابین ہے کیم سے بیج الاول کو میلہ لگتا اور مہینہ بھر چلتا پھر برخواست ہو کر آئندہ سال اسی زمانے میں لگتا۔ (قریش کہتے تھے اس کے لئے جاتے)۔۔۔ پھر یہاں سے لوگ چل کر بحرین میں مشق آتے جہاں کیم سے آخر جمادی الآخر تک میلہ لگتا اور دومتہ البجندل کی طرح یہاں بھی مقامی حکمران کو عشرینی دس فیصد جنگی وصول ہوتی۔ ایران سے تک تاجر سامان لے کر یہاں آتے، اس کے بعد یہاں سے کیم جب کو چلتے تو عمان کے شہر قمار کو آتے آتے ہیں دن لگتے اور جو پہلے آئے وہ اب آتے اور یہاں پانچ دن تک میلہ لگتا۔ یہاں کا عشر بادشاہ تھا۔“

مٹتا۔ اس کے بعد دبا کا میلہ رجب کے آخر میں لگتا۔ یہ عرب کی دو بڑی بندرگاہوں میں سے ایک تھا۔ یہاں سندھ اور ہند اور چین اور مشرق اور مغرب کے لوگ آیا کرتے۔ اور فٹکی اور سمندر سے سامان لاتے۔ یہاں کا عشر بھی بادشاہ جلندری کو ملتا۔ اس کے بعد مہرہ کے شہر ٹھریں — جو آج کل ہمارے سلطان مظاہر کے علاقے میں ہے — وسط شعبان سے میلہ لگتا۔ جہاں بڑی اور بھری تاجر سب دبا سے چل کر آتے یہاں کھالیں کپڑے وغیرہ فروخت کئے جاتے۔ اور ایلوہ، یوبان وغیرہ جو مقامی پیداوار تھے خرید کئے جاتے۔ پھر عدن میں یکم رمضان سے بیس دن میلہ لگتا۔ یہاں بڑا اچھا انتظام تھا۔ کسی محافظہ دستے کی یہاں ضرورت نہ رہتی تھی۔ یہاں کا عشر ایرانی نو آباد کار افسر لے لیتے۔ یہاں سمندری راہ سے آنے والے لوگ جو دبا اور مہرہ آتے وہ نہ آتے بجز اس کے کہ کسی کے پاس کچھ سامان بچ رہا ہو اور اس سے پہلے کے میلوں میں اسے شرکت کا موقع نہ ملا ہو۔ عدن میں جو عطر بنتا اس کی دور دور تک شہرت تھی۔ سمندری راہ سے آنے والے تک اسے بطور تحفہ سندھ ہند تک لیجاتے اور اس پر فخر کیا جاتا۔ اور فٹکی کی راہ آنے والے اسے ایران و روم تک لیجاتے۔ (عطر سازی کے متعلق مرزوقی نے ۱۲۵۳ء کی تالیف میں لکھا ہے کہ اس وقت تک وہ صنعت دہلیں کمال پہنچے۔) عدن کے بعد صنعا کا میلہ تھا جو وسط سے آخر رمضان تک ہر سال لگتا۔ یہاں روئی، زعفران، مختلف قسم کے رنگے ہے وغیرہ

عرب کے میلوں  
کی  
ترتیب زمانی و مکانی



کے سامان بکتے۔ یہاں کا عشر بھی ایرانی حکمران افسر لیتے۔ ان مختلف  
 میلوں میں لوگ وہ سامان خریدتے جن کی ان کے اپنے ملکوں میں  
 مانگ ہوتی۔ اس کے بعد رابیعہ واقع حضرت موت اور عکاظہ قریب عرفات  
 و مکہ میں بیک وقت وسط ذیقعدہ سے آخر ماہ تک میلہ لگتا۔ کچھ لوگ  
 عکاظہ آتے اور کچھ رابیعہ جاتے۔ عکاظہ کے قریب دی الجاز ہے چنانچہ  
 عکاظہ کے بعد یکم ذی حجہ سے دس دن دی الجاز میں میلہ لگتا پھر دی  
 میں جو کتے کے مضافات میں ہے، حج کے سلسلہ میں میلہ جتا یہاں  
 سے فارغ ہونے کے بعد لوگ نیر یا یامہ جاتے جہاں محرم کی  
 دسویں سے میلے لگتے اس کے بعد جنوبی فلسطین میں بصری اور  
 اذرعات کے میلے لگتے۔ { دیکھئے نقشہ صفحہ گزشتہ پر }

اس آقباس سے اندازہ ہو گیا ہو گا کہ کس طرح شمال سے مشرق، مشرق کو  
 جنوب، جنوب سے مغرب اور مغرب سے شمال، غرض پورے عرب کا سال بھر یہ  
 دورہ ہو جاتا ہے۔ کس طرح پورے عرب میں سیاسی تو نہیں لیکن معاشی وفاق قائم  
 ہو گیا تھا۔ کس طرح ان میں ایک ربط و نظم پیدا ہو گیا تھا اور اگرچہ ہر جگہ مقامی خود مختاری  
 اور محصول گیری وغیرہ رائج تھی لیکن پھر بھی کس طرح خفارے کے نظام اور میلوں میں حفاظت  
 کے انتظام وغیرہ نے مرکز گریز اور افتراق پسند یہودیوں میں بھی ایکت بچھتی اور مرکز کشی پیدا  
 کر دی تھی۔

ادھر عکاظہ کے میلے کی کچھ اہمیت ہم نے بیان کی کہ وہاں کس کس حصے سے لوگ  
 آتے تھے ہمارے مؤلفوں نے ایک اور اہم بات بھی بیان کی ہے کہ عکاظہ میں عام  
 نگرانی اور جھگڑوں کا فیصلہ، نیز اس کے بعد ہی ہونے والا موسم حج، قبیلہ تمیم کے  
 اہتمام میں ہوتا۔ قمری سال اکبسیہ گری کے فریے سے فصلی شمسی سال بنانا بھی قبیلہ تمیم کے فلسفہ کا جزو

جو مکہ منظرہ میں کعبے کے سامنے کھڑے ہو کر اس کا اعلان کرتا۔ قبیلہ تمیم عرب کے انتہائی مشرق میں رہتا تھا اور عکا فہ و مکہ انتہائی مغرب میں ہیں۔ حج کے زمانے میں مختلف فرائض مختلف قبائل میں چلے آتے تھے۔ علاوہ بنو تمیم کے آل صفوان، اجازہ یعنی عرفات سے روزنگی کا حکم دینا بطور رموزی حق کے استعمال کرتے تھے۔ کعبے کے اطراف جو تین سو ساٹھ بت تھے وہ عرب کے ہر حصے کے قبائل کے معبود تھے۔ ان میں حضرت ابراہیمؑ کے ساتھ حضرت عیسیٰؑ اور بی بی مریمؑ کے بھی کہتے ہیں کہ بت تھے۔ کیا یہ سب کعبے کی مرکزیت اور کئے اور قریش کی خاموشی و مرجعیت پر دلالت نہیں کرتے؟

ان میلوں کے ساتھ ساتھ آشہر حرم یعنی محفوظ و محترم مہینوں کا ادارہ بھی قابلِ لحاظ اہمیت رکھتا ہے۔ نہ معلوم یہ عرب میں کیسے آیا اور کب سے رائج ہوا۔ پہلا حروب صلیبیہ کے زمانے میں فلسطین وغیرہ کے مسلمان عربوں سے اخذ کر کے یورپ کے عیسائی یورپ کے نراج کو کم کرنے کی اسی طرح کی ایک ناکام کوشش کی تھی جو خدائی امن (Truce of God) کے نام سے مشہور ہے۔ عربوں کا نظام زمانہ جاہلیت میں یوں تھا کہ ذی قعدہ ذی الحجہ اور محرم کے مسلسل تین مہینے اور جب کا ایک مہینہ محرم و محفوظ تھے۔ جیسے خطبہ حجة الوداع میں "رجب مفر" کا جملہ آیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قبائل ربیعہ کا بھی کوئی الگ زمانہ محفوظ مہینوں کا ہوتا ہوگا۔ اوپر پڑھی ہوئی باتوں کی یاد تازہ کی جائے گی تو نظر آئے گا کہ رجب میں صحار اور دبا کے اہم میلے لگتے، جہاں نو درسالت مابین صلح کے نبوت سے پہلا جانے اور طویل مدت گزارنے کا مسند احمد بن منہل میں اشارہ ملتا ہے۔ اور ذی قعدہ ذی الحجہ اور محرم میں عکا فہ، منیٰ، انہیر، اور یامہ کے زبردست اجتماع ہوتے۔ یامہ کا غلہ کٹے تک آتا۔ ذی الحجہ کا مکہ منظرہ میں حج اور منیٰ کا میاں خاص کی خوش نصیب تھے کہ دور دراز کے لوگوں کو پورے تین بیسٹینے امن کا یقین دیتا کہ جا کر وہیں آئے تک چاہئے وہ عزت

کسی جھٹے سے کئے تنگ کیوں نہ ہو کوئی خطرہ نہیں۔ کیونکہ وہی حج کے علاوہ اس سے ایک مہینہ پہلے اور ایک مہینہ بعد بھی حرام زمانہ رہتا جو عرب کے بعید ترین گوشوں سے آنے اور واپس جانے کے لئے کافی تھا۔ اس نے ناگزیر یہاں فلسطین کے یعنی قریش کی غفلت تمام عرب کے ذہنوں پر نقش کر دی ہوگی وہ کسی بیان کی محتاج نہیں۔ سیرۃ ابن ہشام کے مطابق اشہر حرم کے ساتھ ایک ادارہ نسل بھی تھا جس کے تحت قریش کے چند خاندانوں کو پورے عرب میں تین مہینے نہیں بلکہ مسلسل آٹھ مہینے محفوظ و مامون حالت میں ملے۔

**اس نظام کا اثر** | تمام عرب سے لوگوں کا کھانا اور کپڑے والوں کا عرب اور عرب کے اثرات پر قبضہ بھی زور دیا جائے کم ہی ہوگا۔ اس نے پورے عرب کی مختلف علاقہ داروں میں قربت پیدا کر کے ایک مشترکہ میاں بولی پیدا کرنے میں حصہ لیا ہوگا۔ اس نے عربوں میں احساس یکجہانگی کو تقویت دی ہوگی۔ اس نے تمام عرب کے رسم و رواج اور اخلاق و عادات میں مماثلت پیدا کی ہوگی۔ اس نے ان میں محنت پسندی اور کوچ کی عادت اور تمام دنیا کو اپنا وطن سمجھنے کا میلان پیدا کیا ہوگا۔ اس نے ان کو عراق، شام اور مصر کی خاص کر جغرافیائی اور طبیعی حالت سے واقف کرا دیا ہوگا جس کے باعث عہد نبوی اور خلافت راشدہ کی فاتحانہ پیش قدمی کسی اجنبی امداد کی محتاج نہ رہی ہوگی۔ اسی نے بیرون خاص کر متمدن ممالک کے آسے دن کے سفر سے ان میں روشن خیالی جذبات اور امنگین پیدا کی ہوں گی۔ ایرانی اور رومی دونوں ان کے ساتھ سخت بدسلوکی کرتے تھے۔ خاص کر رومی ملاقوں میں عرب کے کاروان کی جس سختی سے جھڑپ لی جاتی اور ان کے ساتھ جرائم پیشہ اقوام مجبور کر جس توہین اور ورشی کا سلوک کیا جاتا اور جس طرح ان کے لئے مختلف علاقے مقرر کر دئے جاتے کہ ان کے سوا وہ شام و فلسطین میں نہیں نہ جائیں اور سامان مقرر کر دئے جاتے کہ اس کے سوا کسی کوئی اور چیزیں خرید کر نہ لے سکتے۔

ان پر شدید موصول جنگی عائد کئے جاتے وغیرہ وغیرہ، تو ان چیزوں کا اثر حماس و مافوق اور سوچنے والے ذہنوں پر جو کچھ پڑ سکتا ہے وہ بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ ایرانی ہیکل بھی کم نہ تھیں۔ ذی قار کے معرکے میں چند عرب قبائل نے ایرانی لشکر کو ایک دفعہ شکست دی تو اس کے متعلق خود جناب رسالت مآب صلعم نے فرمایا تھا کہ اس دن پہلی مرتبہ عربوں نے ایرانیوں سے بدلہ لینے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ متآخر کسریان ایرانیان کی عرب کش سیاست نے ایرانیوں کو ہر گز حیرہ کے عربوں اور شیبانیوں کو تکرار کا جانی دشمن بنا دیا تھا۔ اور زیادہ تر انہیں عربوں نے تاج کیانی کو مدینے کی لگی کوچوں میں لالچ کا یا تھا۔

**اسلام کی آمد** | عرب کے معاشی نظام کی یہ عام کیفیت تھی کہ ربیع الاول سلسلے میں تاریخ عالم کا ایک اہم اور عہد آفریں واقعہ پیش آیا۔ وہ یہ کہ تیرہ سال تک بے غرضانہ ایشیاء اور رضا کارانہ زحمت کشی کے فیصلے سے اہل مکہ کی اخلاقی و دینی اصلاح کی جو کوشش انہیں کے ایک ہم وطن یعنی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کر رہے تھے، اس کا انجام یہ نکلا کہ بیسیوں ساتھی مال و عیال کو چھوڑ کر بیک بنی و دو گوش ترک وطن کو غنیمت سمجھ چکے تھے اور خود اس بے غرض مصلح کو جان کے لالچے تو غاروں میں چھپتے، نامانوس اور دشوار گزار راستوں سے چلتے، وطن سے سینکڑوں میل دور مدینہ چلا آنا پڑا تھا۔ قریش مکہ نے اسی پر بس نہ کیا بلکہ ایک تو جلا وطن مسلمانوں کی جانی راہ منقولہ و غیر منقولہ پر سکے میں غاصبانہ قبضہ جمایا دوسرے اپنے معاشی اثرات کے تحت اہل مدینہ کو دھمکا کر لکھنچہ جاکر اس حضرت صلعم کو اپنے ہاں سے نکال دیں اور بردہ اس کو سنوانے کے لئے مدینے پر حملہ کرنے کا انتظام کرنے لگے۔ حتیٰ کہ ہجرت کے اس ابتدائی زمانے میں تا کہیں، وطن سلمان تیار نہ ہو سکیا کرتے تھے۔

مدینہ آنے کے چند ہی ہفتوں کے اندر ہم دیکھتے ہیں کہ اس شہر کی کاپلٹ ہوگئی۔ یہاں کی قدیم آبادی میں جو خانہ جنگی اور چوکمٹا لڑائی ہو رہی تھی وہ ختم ہوگئی۔ مہاجرین مکہ، مسلمانانِ مدینہ، مدینے کے غیر مسلم عرب اور یہودی قبائل — ان چاروں عناصر نے ایک وفاقی شہری مملکت قائم کی جس کا تحریری دستور خوش قسمتی سے ہم تک محفوظ چلا آیا ہے۔ باون دفعات کے اس وفاقی دستور میں آخری اختیار سماعتِ مراۃ اور اعلیٰ اختیارات جنگ و صلح دونوں امور جناب رسالت مآب صلعم کو دیدینے پر سپہوں نے اتفاق کیا اور اس پر بھی سب راضی ہو گئے کہ قریش سے نہ تو کوئی تعلقات رکھے جائیں اور نہ انھیں یا ان کے دوستوں کو کوئی مدد یا حفاظت دینا کی جائے۔ اس سلسلے میں امیر شاید درخور اتفاقات سمجھا جائے گا کہ اس زمانے میں جب یہود نہ صرف مدینے کے مقامی کلاباؤ پر چھائے ہوئے تھے بلکہ شام سے یمن و عمان تک ان کی نوآبادیوں کا ایک زنجیرہ پڑا ہوا تھا اور میں الیہود باہمی تعاون خاصا مستحکم تھا تو مدینے کے یہودیوں سے اشتراکِ عمل نوخیز اسلامی مملکت کے لئے کم از کم یہ فائدہ ضرور رکھتا تھا کہ یہ معاشی قوت اس ابتدائی بے کسی کے زمانے میں مخالف پلڑے میں نہیں داخل ہوگئی مگر سے فراغت ہوتے ہی آنحضرتؐ مدینے سے مینوع کا کئی بار سفر فرماتے ہیں اور ان مختلف قبائل سے جو اس راستے پر بستے تھے یا تو حلیفی کے نئے معاہدے کرتے ہیں یا اہلِ مدینہ کے ان کے ساتھ جو قدیم معاہدے تھے ان کی تجدید عمل میں لاتے ہیں۔ ایسے بعض معاہدوں میں مدامی فوجی حلیفی اور باہمی امداد کا ذکر ہے۔ اور بعض میں باہم دوستی اور ایک کی جنگ میں دوسرے کی غیر جانبداری اور دشمن کو مدد نہ دینے کا حکم ہے۔

اس کے بعد جو کچھ ہوا وہ ایک معاشی قصہ ہے۔ قریش کا شام، مصر اور عراق جانے والا راستہ مدینے اور مینوع کے بیچ میں سے ساحل کے کنارے نکلتا ہے



گزشتہ قریبی مواصلات تجارت اور روزگار کی پیشہ رو اب بیک جنبش لب کٹ گئی اور ادھر سے قریبی کاروانوں کا جانا بند کر دیا گیا۔ قریش نے قنویٰ کی شکست کی۔ بدر احد اور خندق کے معرکے پیش آئے لیکن قریش کے رحلتہ انتہاء کا شمالی راستہ کھلنا تو کیا اس کے لئے نجد وغیرہ سے ہو کر جانے والے نئے نئے راستے بھی بند ہی ہوتے چلے گئے۔ قریش کی تجارت منفلوج ہوئی تو وہ بیسیوں قبائل جو انہیں کے کاروبار پر پل رہے تھے، خواہی خواہی قریش سے ٹوٹ کر مدینہ سے جڑانے پر مجبور ہوتے چلے گئے اور تارکینوں میں صراحت سے ایسے نظائر کا ذکر آیا ہے۔ آنحضرتؐ کی سیاست قریش کو تباہ و نابود کرنے پر نہیں بلکہ بالکل منفلوج کر کے بس اور مغلوب کر دینے پر مشتمل تھی۔ پانچ چھ ہی سال کی کوشش میں کتے کے شمال کتے کے مشرق بلکہ کتے کے جنوب کے قبائل بھی اسلام کے زیر نگین بنائے گئے۔ اور جب یہ گھیرا مکمل ہو گیا تو بجائے شرائط منوانے کے آنحضرتؐ مسلم نے قریش کی منہ مانگی شرطیں حدیبیہ میں منظور کیں۔ یہ سیاست کاری کا شہ کار تھا۔ قریش کا چڑھتا ہوا جوش اور بخار اس صلح کے سیفٹی ٹاٹ (Safety valve) سے خارج ہو گیا۔ عین اس لمحے خیبر کے یہودیوں اور کتے کے قریشیوں میں اتحاد ہو کر ایک نئے طاقتور محاصرہ مدینہ کی جو توجہ تیار ہو چلی تھی وہ روک دی گئی۔ کیونکہ قریش نے اپنی منہ مانگی شرطوں کے ملنے اور تجارت کا شمالی راستہ کھلنے پر وعدہ کیا تھا کہ وہ دس سال تک آنحضرتؐ سے نہ تو خود جنگ کریں گے اور نہ کسی اور کو کوئی غیبی یا علانیہ مدد دیں گے۔ بلکہ مسلمانوں کی جنگوں میں کامل ناظر فدا رہیں گے۔ اسی صلح سے آنحضرتؐ مسلم کو یہ فائدہ ہوا کہ خارجہ سیاست کے لئے ہمتہ مکمل گئے۔ خطرے کے مرکز خیبر کو جیسے بھر میں ہمیشہ کے لئے مٹا دیا گیا۔ نینوہ میں رومیوں کو ایران پر جو فیصلہ کن فتح حاصل ہوئی تھی اس سے فائدہ اٹھا کر بحرین، عمان وغیرہ کا ایران سے انقطاع

اور مدینے سے الحاق کر لیا اور قریش کے رہے سبھے وسائل اور رفیق ان سے  
 بچھڑا دیئے گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دو اور سال گزرے اور قریش نے ایک چھوٹا سا  
 کر کے معاہدہ شکنی کی اور مدینے سے دس ہزار قدوسیوں کا لشکر آیا تو مغرور قریش  
 نے اپنے آپ کو اتنا بے بس پایا کہ انیر ایک تیار چلائے اطاعت قبول کرنے تھی  
 خیر دیکھی۔ اور آنحضرتؐ نے بھی قریش کو محفوظ رکھ کر مغلوب بنانے کی جو سیاست ملحوظ  
 رکھی تھی اس کے باعث ان کے میں سالہ نظام کا جواب اس تاریخی جملے سے دیا کہ  
 ”آج تم پر کوئی مواخذہ نہیں۔ جاؤ تم سب آزاد ہو۔“

ہم دیکھ چکے ہیں کہ عرب کے بین الممالک کاروبار کا پورا ٹوٹھا پنجہ قریشی کاروبار  
 کے سنگ زادیہ پر ٹکا ہوا تھا۔ اور جب قریش ایک مرتبہ ہم ٹوٹا ہو گئے تو وہی سال  
 کے اندر پورا جزیرہ سوائے عرب ایلہ و ادرج سے لے کر عمان تک اور سماوہ سے  
 لے کر معاقر تک ایک ہی قبیلے کی طرف جھک رہا تھا۔ اور ایک ہی مرکز سے وابستہ ہو چکا  
 تھا۔ اور جب دی خیمہ سلسلہ میں حجۃ الوداع کے موقع پر جبل الرحمۃ سے آنحضرتؐ صلعم  
 نے اپنے شہرہ آفاق طویل الوداعی خطبے میں ایک منشور انسانیت پیش کیا کہ عرب کو عجم  
 پر کوئی فضیلت نہیں؛ سب انسان آدم سے پیدا ہوئے اور آدم بیٹی سے سب نے  
 تھے اور قومیتیں اور قبائل صرف تعارف اور پہچاننے کی علامتیں ہیں ورنہ اصل غرت تو

سب سے قبل جو علاقے مملکت اسلامیہ میں داخل ہوئے تھے، ان کو اس الحاق کی تشوین مختلف  
 وجوہ سے ہوئی۔ چنانچہ اس کے مذہبی و روحانی وجوہ بھی ہیں، سیاسی اور فوجی وجوہ بھی ہیں، اور معاشی وجوہ بھی ایک

اہم معاشی وجہ یہی نظر آتی ہے کہ اسلام سے پہلے عرب کی ہر تہی اور ہر پہلے اور بازار میں محصول چنگی لیا جاتا اور بیرون عرب جو  
 کاروان عرب لیا جاتے، ان سے بھی سخت شرح سے محصول لیا جاتا۔ عہد نبویؐ میں مختلف قبائل سے مملکت اسلامیہ کے جو ٹکڑے  
 ہوئے ان میں اکثر میں صراحتاً عشر یعنی اس اندرونی محصول چنگی کی برعکس کی کا ذکر ہے۔ چنگی کے اس اتحاد سے اندرونی گڑب  
 ال اور تجارت کو فیز جمولی فروغ ہوا۔ اور اس کے برکات نے سیاسی اتحاد کو قریب تر اور تنظیم تر کرنے میں یقیناً بڑا حصہ لیا ہوگا۔  
 جیسا کہ دیگر ممالک کی تاریخ میں مثالی امور نظر آتے ہیں۔ اور جس پہلے میں جرمن مملکتوں نے زولیرین (Zollverein) کے

چنگی کے اتحاد کی طرف اشارہ کافی ہوگا۔

خدا سے ڈرنے کے مدارج پر مبنی ہے۔ جب یہ منشورِ عبدیت و انسانیت نہ صرف پیش کیا گیا بلکہ اس پر کامیاب عمل بھی کر کے دکھا دیا گیا تو پھر نبی عربی صلعم کا کام ختم ہو گیا اور تین ہی ماہ بعد آپ رفیقِ اعلیٰ سے جا ملے۔

اس اولین مملکتِ اسلامیہ کے قیام میں خود جناب رسالت مآبؐ کا جو کردار کار فرما رہا اور اس کے جو سیاسی، جغرافی، تمدنی، تاریخی، اخلاقی، نفسیاتی وغیرہ وغیرہ عوامل رہے جنہوں نے عربوں کو اس زمانے میں اس انقلاب کے لئے تیار کیا اور اس انقلاب کے لئے مواقع فراہم کئے اور پھر عربوں کے کردار کی قبل اسلام کی صدیوں میں پرورش و پختگی اور عہدِ اسلام میں اس کی صیقل و جلاکاری وغیرہ وغیرہ یہ بیسیوں مسائل ہیں جو مستقل مقالوں کے محتاج ہیں۔ آج یہ دکھانے کی کوشش کی گئی کہ کس طرح ایک ملک کا معاشی پس منظر اس کی قسمت سازی میں حصہ لیتا ہے اور کس طرح ایک ادارے کی سب سے بڑی قوت ہی اس کی سب سے بڑی کمزوری ہوتی ہے۔ اور کس طرح اس کمزوری سے بروقت اور صحیح فائدہ اٹھانا اپنے مقصد کو پورا کرتا ہے اور کس طرح حریف کی صلاحیتوں کو تباہ و تاراج کرنے کا جگہ اس قوت کو بھی اپنا ہم نوا بنالیا جائے تو دنیا میں وہ کارنامے انجام پاتے ہیں جو معجزہ اور اعجاز کہے جاتے ہیں کہ عہدِ نبوی میں دس سال میں دس لاکھ مربع میل کا علاقہ نزاج اور طوائف الملوک کو چھوڑ کر مرکزیت اختیار کرتا ہے اور اس کے بعد کے پندرہ سالوں میں انہیں اصول پر عمل کر کے اس وقت کی دو عالمگیر سلطنتوں کو بیک وقت اپنے حملے کا ہدف بنا کر ۲۰۰ ہجری تک اپنا جھنڈا حضرت سیدنا عثمانؓ کے زمانے میں مغرب میں شمالی افریقہ سے گزر کر اسپین میں اور مشرق میں ترکستان سے گزر کر چین میں اور جنوب میں خراسان سے گزر کر بھروچ و تھانہ یعنی بمبئی میں اور شمال میں آرمینیا اور مالک خزر میں پہنچا دیا جاتا ہے۔

اور یہ انسانیت کی شہنشاہت Imperialism of Humanity

تھی جس میں ہر حاجت مند فرد رعیت کو حکومت روٹی مہتیا کرتی اور کسی کی آزادی عمل میں کوئی رکاوٹ ڈالے بغیر اجتماعیت کا مظاہرہ کرتی تھی، جس میں حکومت اور رعایا ایک ہی چیز تھے چنانچہ دونوں ایک دوسرے کے ظاہر و باطن میں بھی خواہ و معاو  
ہتھے۔

یہ چند اشارے ہیں جن سے سوچنے والے دماغ کچھ نہ کچھ غذا لے کر  
پا سکتے ہیں۔

محمد حمید اللہ



## کامیاب زندگی کا قرائنی تصور

ع۔ تعقیر کمن دانہ خود را بنجرے کن۔ (صائب)  
 کامیاب زندگی اکتنا پاکیزہ، اکتنا بلند نصب العین ہے! زندہ دلوں کا مقصود ہے،  
 مطلوب ہے، محبوب ہے! اس کے چہرہ زیبا سے در انقباب تو اٹھا دو، دن کی پوری  
 روشنی میں اس محبوب کے پورے خط وخال نظر آئیں اور ہم چیخ اٹھیں۔  
 دستے کہ پکیر تو بدیں آب تاب رنجیت گرد رہت برائینہ آفتاب رنجیت!  
 (پتھر مولانی)

ورنہ بقول عرفی، ”خوابِ نادیہ“ کی تعبیر تو کچھ بے معنی چیز ہوگی!  
 کامیابی کا لفظ اپنا آپ مفسر ہے، مقصود کا پانا کامیابی ہے، زندگی وہ  
 کامیاب ہے جو اپنے مقصود سے ہم آغوش ہے۔ اب زندگی کا مقصود کیا ہے؟  
 بچوں کو سادہ زبان میں سمجھا کر اس سوال کا جواب پوچھو تو وہ کہیں کو، تماشائے لعب و لہو،  
 ہی کو مقصود زندگی قرار دیں گے، لیکن جب بیکچین کی منزل سے گزر کر جوانی کی دلچسپ  
 دادی میں قدم زن ہو سکتے ہیں تو اسباب الی کا مقصود کئی صورت میں جلوہ افروز ہوتا ہے،

اب وہ زینب و زینت آرایش و زیبائش اور تفاخر کو غایت حیات قرار دیتے ہیں اور اس سے حاصل ہونے والی لذت کو تمام اقدار سے بالاتر! القباس کا یہ زمانہ بھی گریزا ہوتا ہے اور بہت جلد زینت و تفاخر کو بچپن کی بے معنی خواہش سمجھنے لگتے ہیں جب ان کی عقلوں میں کھٹکی پیدا ہونے لگتی ہے تو پلٹ کر اپنی حالتِ نظر ڈالتے ہیں اور کہہ اٹھتے ہیں ۛ

اے آنکہ تمام آرزو ہو سی      طفلی مستی مغبلی خود چہ کسی!!

اب زینت و آرایش سے زیادہ بھوس قیمتوں کی طرف ان کی نگاہیں اٹھنے لگتی ہیں وہ مال و دولت کے نکاحِ جاہ و مرتبت کے ترغیب کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دیتے ہیں! اور بچپن اور نوجوانی کی خام آرزوؤں کو ضبطِ اوستی سے تعبیر کرتے ہیں! بچہ عقل کی پسند کی ہوئی یہ "قیمتیں" اب ان کا نصب العین ہوتی ہیں! ان ہی کے حصول میں وہ شب و روز سرگرم عمل رہتے ہیں! سمجھتے ہیں کہ بس ان کو پا کر وہ سارے عالم غنی ہو جائیں گے! طمانیتِ قلب ان کو میسر ہوگی اور راحتِ جاں نصیب! اسی معاملہ میں ان کی زندگی کے مختصر و معین دن گزرتے جاتے ہیں! رنج و راحت کی مقدار مقدار انہیں ملتی ضرور ہے لیکن اہل کی درازی اور عمر کی کمی بالآخر ان کی زبان یہ کہلواتی ضرور ہے ۛ

شد عمر تمام و ناسا مہم منور      در دوزخ حشر تہم و ناسا مہم منور  
عزیت کو در راہ طلب گام ز نیم      ایں طرف کو درخت گام ز نیم (دھن نوری)  
پیری کی منزل میں قدم رکھ کر انسان کی بصیرت میں عموماً روشنی پیدا ہو جاتی ہے! اب وہ زندگی کے مختلف تجربات سے واقف ہو جاتا ہے! ان کے تمام التباسات کو جاننے لگتا ہے اور نظر کا دھوکا جس کا بہ قدم پر جوانی میں وہ شکار ہو رہا تھا اب انکو

مراب کو آب، خوب کو خراب، عطر کو شراب کہنے اور سمجھنے پر مجبور نہیں کرتا۔ اب وہ اشیاء کی حقائق کا کس قدر عارف ہو جاتا ہے، زندگی کے گونا گوں تجربات کا ذخیرہ تصورات کی شکل میں اس کے حافظہ میں محفوظ ہوتا ہے، ان ہی سے کام لیکر وہ زندگی کی مابینیت سے واقف ہو جاتا ہے، اس کا تخیل زندگی کو ہری بھری کھیتی کے مشابہ پاتا ہے جس کی چند روزہ رونق و بہار نظر فریب ہوتی ہے، دلکش ہوتی ہے، ہوش رہا ہوتی ہے، فریب خوردہ عقل اس کو دائمی اور مستقل سمجھتی ہے، اس کی پریش کرنے لگتی ہے، اس کو اپنا مطلوب بنالیتی ہے اور اس کی گردیدہ ہو جاتی ہے، یکایک اس کھیتی کا رنگ بدلنے لگتا ہے۔ یہ زرد پڑ جاتی ہے، آدمی اور جانور اس کو روند کر چوراکر دیتے ہیں! تَحَاثُّ لَمْ تَعْنِ بِالْأَمْسِ!

احوال جہاں واصل اس عمر کہ ہست

خوابے و خیالے و فریبے و دے ست (خاتم)

قرآن کریم نے اس حقیقت کو چند پاکیزہ جملوں میں یوں ادا کیا ہے۔  
اعْلَمُوا أَنَّمَا الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ  
فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ آجَحَبَ الْكُفَّامِ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيمُ بِثَمَرِهِ نَضْغَةً  
ثُمَّ يَكُونُ حُطَمًا ۚ (پط - ع ۱۹)

بہتوں کے لئے زندگی کا مقصود یا تو لہو لعب ہے یا زینت و تفاخر یا شکاثر  
مال و اولاد! فلسفیانہ و اصطلاحی زبان میں اُس کی تخیل کر دو تو معلوم ہو گا کہ اہل دنیا بڑے  
اقدار یا ولذت کو قرار دیتے ہیں یا دولت کو یا شہرت کو، اور دولت و شہرت سے بھی

ملے۔ تم خوب جان لو کہ دنیوی میات محض لہو و لعب اور زینت اور باہم ایک دوسرے پر فخر کرنا اور اموال و اولاد میں ایک دوسرے  
سے اپنے کو زیادہ بنانا ہے۔ جیسے مینہ ہے کہ اس کی پیداوار کا شکار و نکلنا بھی معلوم ہوتی ہے۔ پھر وہ خشک ہو جاتی ہے

و ان کو زرد دیکھتا ہے۔ پھر وہ چور چور ہو جاتی ہے۔ (ترجمہ از مولانا اشرف علی تھانوی)



ایک قسم کی لذت و راحت ہی مطلوب ہوتی ہے۔ اور ان کے نزدیک کامیاب زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو ان اقدار کے تحقق میں کامیاب ہوتی ہے۔ ہمیں ذرا سمجھدگی سے یہاں زندگی کے ان اقدار یا غایات کا امتحان کرنا ہے

صلہ ہستدار کہ راہ خود بخود گم نکنی۔

کیا لذت مقصود زندگی ہو سکتی ہے؟ کیا ہم لذت اندوزی اور خوشی کے لئے پیدا ہوئے ہیں؟ کچھ مفکرین کا یہ خیال ضرور رہا ہے۔ مٹرو ورس کا خیال تھا کہ ہر آدمی چیز کا نقلی شکم سے ہوتا ہے۔ اور فرآئیڈ کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ساری کائنات کا محور و مرکز آلت تناسل ہے۔ سائیرینی مذہب کا بانی ارس تیسوس لذت ہی کو مقصود حیات قرار دیتا ہے۔ اپنے پیروں کو اس کی تلقین بھی ہے

ہیومنٹ اعتقاد باید کروں مے خوردن و اندوہ جہان خوردن! (خیام)  
اپیکوریس، خوش باشوں کا بادشاہ، اپنی اخلاقیات کا اولین اصول جلب لذت اور دفع الم قرار دیتا ہے؛ لیکن اتنی بات مسلم ہے کہ لذت کو خیر برتر قرار دینے سے اپیکوریس کی مراد کسی عیاش کی لذتوں سے بھی نہ شہوانی تعیشات سے بلکہ بدن کا درد و الم سے اور روح کا پریشانی و غم سے نجات دلانا اس کے پیش نظر متعارف صورت کی زندگی ہو، آلام و افکار سے نجات ہو، دوستی و محبت کا لطف ہو، فلسفے کا مطالعہ ہو، یہ تھے لذت کے تصنیفات اپیکوریس کے خیال میں، خیام کی زبان میں ان کو اس طرح ادا کیا جاسکتا ہے

شکے میسل خواہم و دیوانے سدر مقہ باید نصف نانے  
و انگہ من تو نشسته به ویرانے خوشتر بود از ملک سلطانے!

۱۰۔ انسان کی حالت کبھی سے بہتر نہیں جو ہمیشہ ملوث ہی کی شیفٹ ہوتی ہے

ہر جاگرس پہ روہ بالا و چلیست بوا جرشیفٹ در بودہ حلوانست (سمائی اثر آبادی)

خود خیام نے جہاں بیونا کا حاصل لذت کے ہوا کچھ نہ پایا صاحب نظر  
جب عالم پر غور کرتا ہے ہر شے کا جائزہ لیتا ہے تو اس کو خیام کی رائے میں  
اقرار کرنا پڑتا ہے کہ

در عالم خاک زکراں تا بکراں چندانکہ نظر کن صاحب نظر  
مائل ز جہاں بیونا چیز نیست الا فی سئل و عارض خوش سپر  
ایک روز مرنا ضرور ہے "بے مونس و بے حریف بے ہدم و جفت" قبر کے گوشے  
میں سو نا ضرور ہے۔ اور یہ بھی صحیح ہے کہ ایک راز نہفتہ ہے کہ ع  
ہر لالہ پڑ مردہ خواہد بشکفت !

تو پھر "جلب لذت" و "دفع الم" کے سوا زندگی کا مقصود ہو کیا سکتا ہے؟  
لذتیت کے اسی بنیادی اصول کو خیام قوت کے ساعت پیش کرتا ہے کہ  
کم خور غم روزگارنا ساز شد مے خور ز کف ساقی دما ساز شد  
دفع الم ۱۲ جلب لذت ۱۳

کاں کر گس مادر آمد امروزیوں فردا بینی بکون زن باز شدہ  
کسی راستہ چلنے والے آدمی کو روک کر پوچھو کہ وہ دنیا سے کیا چاہتا ہے؟  
انفاذ کوئی استعمال کرے اس کا مدلول و مفہوم ہوگا وہی جو جلب لذت و دفع الم  
سے تم سمجھتے ہو! وہ درد و غم سے نجات چاہتا ہے اور لذت و خوشی کا طلب گار ہے  
اشیا کا اچھا یا بُرا ہونا اس کے نزدیک لذت بخش یا الم رساں ہوتا ہے۔ وہ الم رساں  
شے کو بُری سمجھتا ہے اور لذت بخش اور فائدہ رساں چیز کو اچھی! اس کی خواہش کا انتہائی  
مطلوب کسی نہ کسی صورت میں لذت ہی ہوتی ہے! یہ ہے نفسیاتی لذتیت کے حامیوں کی  
تحقیق اور اذعان۔ اس نفسیاتی تحقیق سے قطع نظر کر کے کہ انسان ہمیشہ لذت ہی ڈھونڈتا  
ہے لذت ہی کو اپنا محبوب قرار دیتا ہے یہ دعویٰ کہ انسان کو لذت ہی ڈھونڈنی چاہیے۔

لذت ہی کو اپنا مقصود حیات قرار دینا چاہیے۔ ”اخلاقیاتی لذتیت“ کے قائل بیشک کہیں  
 ذرا غور تو کر دو کہ کیا یہ بات صحیح ہے کہ انسان صرف لذت ہی کی خواہش کرتا ہے؟  
 لذت ہی کی خواہش میں اس کے روز و شب بسر ہوتے ہیں؟ یا اس کو صرف لذت ہی  
 کی تلاش کرنی چاہیے، لذت ہی کو اپنی غایت قصویٰ قرار دینی چاہیے؟ کیا صحیح ہے کہ  
 جہاں از پئے شادی و دل خوشیست      ناز بہر بیداد و محنت کشی است؟

یا سچی بات در اصل یہ ہے کہ  
 نہ ایم آمدہ از پئے دل خوشی      مگر کر پئے رنج و محنت کشی!؟

فَتَفَكَّرْ وَأَوَّلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُسْتَغْيِلِينَ !

لذتیت کی نفسیاتی شکل کا بطلان تو تم پر حقوڑے سے نفیاتی غور و فکر سے  
 خود ظاہر ہو جائے گا۔ دیکھو بات یہ ہے کہ ہماری خواہشات کا مبداء و اصل ہماری  
 احتیاجات ہیں۔ اشتہات ہیں۔ ہماری خالص انسانی اغراض ہیں۔ جب ان احتیاجات  
 وغیرہ کی تشفی ہوتی ہے تو لذت نیتہ کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ لہذا کم از کم بعض مثالوں  
 میں تم کو یہ ماننا ہی پڑے گا کہ ہماری خواہشات کا مطلوب اصل میں وہ اشیاء ہیں  
 جن سے ان خواہشات کی تکمیل ہوتی ہے نہ کہ مجر لذت۔ دیکھو ہمیں پہلے بھوک لگتی ہے  
 اور پھر کھانے کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ یعنی اول احتیاج پھر اس کی تشفی اور نتیجہ کے  
 طور پر لذت۔ یہی بات تمام لذتوں کے متعلق صحیح ہے۔ لذت ہماری احتیاجات کے نتیجہ  
 کے طور پر پیدا ہوتی ہے۔ اور احتیاجات کا وجود تشفی سے مقدم ہوتا ہے۔ اس میں  
 شک نہیں کہ جب اس طرح ہم لذت کی چاشنی سے واقف ہو جاتے ہیں تو بعض دفعہ  
 لذت کی لذت ہی کی خاطر خواہش کرتے لگتے ہیں مثلاً بھوک کی تشفی سے جو لذت حاصل ہوتی  
 ہے اس کو جان لینے کے بعد ممکن ہے کہ بغیر بھوک کے لذت ہی کی خاطر چکھنے لگیں۔ اور  
 اس طرح دانتوں سے اپنی قبرا اپنے ہی پیٹ کے اندر رکھ دینے لگیں! اس سے یہ صاف

ظاہر ہے کہ ہر حالت میں ہماری خواہشات کا مطلوب لذت نہیں ہوتا، 'احتیاج کی تشفی' دردی دوا، 'اشتہا کی تسکین' ہر فرد چاہتا ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر اس کو لذت و فرمت محسوس ہوتی ہے تو لذت بریدے کے الفاظ میں نام ہے تحقیق ذات یا تکمیل نفس کے احساس کا، کیونکہ فطری احتیاجات و اشتہات کی تشفی ہی سے ہماری ذات کی بڑی حد تک تکمیل ہوتی ہے۔ ان احتیاجات میں بدن و ذہن یا روح و دوزں کی ضروریات شامل ہیں۔ ان ہی ضروریات کی تکمیل سے لذت پیدا ہوتی ہے لہذا خواہش براہ راست لذت متعلق نہیں ہوتی، لذت براہ راست معروض خواہش نہیں، اور نہ ہوتا خود ہمارے لئے قیمت رکھتی ہے۔ ہاں اس کو "میتھاس قیمت" قرار دیا جاسکتا ہے، بالکل اسی طرح جس طرح کہ پتھر یا میٹر کا درجہ حرارت خود حرارت نہیں ہوتا۔ بلکہ مقیاس حرارت ہوتا ہے، لذت ہر حیوانی و روحانی اقتضا کی تکمیل کے بعد لاحقہ کے طور پر نمودار ہوتی ہے۔ لیکن خود کبھی مقصود بالذات نہیں ہوتی، اس لئے لذت کا یہ کہنا کہ انسان صرف لذت ہی کی خواہش کرتا ہے نفیات کی رو سے صحیح نہیں معلوم ہوتا۔

اگر ہماری یہ سیدھی سادھی بات تمہاری سمجھ میں نہیں آ رہی ہے تو خود تجربہ کر کے دیکھو۔ لذت کو مقصود بالذات قرار دوا اور اس کے حصول کی کوشش کرو۔ بہت جلد تم کو معلوم ہونے لگے گا کہ اس طرح لذت کا پانا اپنے سایہ کے پھرنے سے زیادہ شہوا ہے! یہ عجیب بات ہے اور ہر تجربہ کار لذت پرست کو نشانہ اس کا اقرار ہے (فلا سفہ) اس کو "استبعاد لذتیت" کے نام سے موسوم کرتے ہیں) کہ لذت کی حقیقی تلاش کرو اتنی ہی وہ پہنچ سکتی ہے، جتنی زیادہ اس کی خواہش کرو اتنی ہی کم وہ ملتی ہے اور جس قدر بے پرواہ اس کی طرف متوجہ جاؤ اسی قدر وہ تمہارے پیچھے دوڑتی ہے، پر ڈھیر ڈھیر کے یہ الفاظ حکیمانہ صداقت کے حامل ہیں۔

"جب جذبہ کارجان باطن کی طرف ہوتا ہے تو وہ اپنی فضا کا آپ

باعث ہوتا ہے اور اس کے نتیجہ کے طور پر انسان یا تو کلہبیت  
 اختیار کر لیتا ہے اور سرزدوقی میں مبتلا ہو جاتا ہے یا پھر لہجہ نئی  
 کی تلاش میں رہتا ہے، جدید ترین احساس کا خواہشمند ہوتا ہے  
 جو اس کی پست اور داماندہ جذباتی فطرت کو اکسائے اور اس میں  
 نئے سرے سے جان ڈالے! اگر کوئی شخص محض حسی زندگی بسر کر کے  
 اپنے وجود کے قوانین کو توڑتا ہے اور ان اشیاء سے بے نیاز  
 ہونا چاہتا ہے جن کے ساتھ یہ احساسات طبعاً پائے جاتے ہیں  
 تو اس کی قوتِ احساس رفتہ رفتہ مضبوط ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنے  
 مقصد کی شکست کا آپ باعث ہوتا ہے۔ وہ جذباتی خودکشی کا  
 مرتکب ہوتا ہے۔

اسی صداقت کا علم ہونے کے بعد سیرینیہ اور اتباع اپیکورس نے یہاں  
 لیا کہ ایجابی لذت کا حصول انسان کے لئے ناممکن ہے۔ ان کی لذتیت میں قنوطیت  
 کی جہلک پیدا ہو گئی اب وہ بجائے حصول لذت کے دفع الم کو مقصدِ حیات قرار دینے  
 لگے۔ اپیکورس کا یہ قول مشہور ہے۔

جو چیزیں زندگی کو مسرور بناتی ہیں وہ نہ پیہم شربِ مدام ہے اور نہ صنفِ  
 نازک کی صحبت اور نہ مرغِ دماہی اور قیمتی ماکولات سے آراستہ  
 کئے ہوئے رستر خوان، بلکہ بخیدہ و مستین غور و فکر جو ہر عملِ اجتناب کے  
 اسباب و وجوہ کا امتحان کرتا ہے اور ان بیہودہ خیالات و ادما کو دور  
 کرتا ہے جو روح کی پریشانی اور انحلال کا باعث ہوتے ہیں۔

۱۔ نفسیات صفحہ ۲۹۹۔

۲۔ دیکھو بیکل کی Sources Book of Ancient Philosophy صفحہ ۳۔

مقابلہ کردار کی کتاب فلسفہ اس صفحہ ۱۱۱۔

سچ ہے۔

اصلاح مزاج از ضروریات است

یک تنقیہ دماغ می باید کرد! (واقف)

اُبسنائی بوس کا مشہور پیرو گئے تھے اس (Hogasina) لذت کو مقصود حیات قرار دیتا ہے اور اس کی طلب میں کوشاں ہوتا ہے، بہت جلد تجربہ اس کو سکھاتا ہے کہ باغ جہاں میں غم ہی کا تو میوہ ہر شخص کو نصیب ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی بے غم ہے تو وہ بنی آدم نہیں، طرذ جانور ہے!

عالم بہرہ در دست و دوا می خواہد از خوان کرم برگ نوامی خواہد  
کس بجا جنت نمی تواند دیدن در دشتیں غذا شہ آشتہا می خواہد! (کالی آرتھائی)  
جب لذت مقصود حیات اور وہ ناقابل حصول تو پھر زندگی کی کوئی قیمت نہیں ہوتی دنیا اتخوان بے مغز ہے، عاقل اس استخوان کو کتوں کے آگے پھینک دیتا ہے۔ موت کو زندگی پر ترجیح دیتا ہے، موت ہی میں راحت جان پاتا ہے، موت ہی سے سدا درد و الم رفع ہو جاتے ہیں، اور غم و ہم دور! ایسا ہی لذت ناقابل حصول لیکن سببی لذت ممکن اور وہ موت کے ذریعہ! لہذا

با چنچ ستیزہ کار مستیزد برو! اگر دشت دہر در میا میزد برو!  
یک کاسہ زہر است که گزش خوانند خوش دشت جرء در جہاں ریزد بڑا! (ایروانی)  
یہ تھا استدلال گئے تھے اس کا اور اس قوت و اثر کے ساتھ یہ پیش کیا گیا کہ لوگوں نے خود کشی شروع کر دی اور اس کو ”داعی الی الموت“ کا خطاب دیا! اہو لوگ زندگی کا مقصد وحید لذت اندوزی اور زو اقیثت ”کو قرار دیتے ہیں انہیں اسی طرح استدلال کرنا پڑے گا! لذتیت سے قنوطیت ایک ہی قدم کا فاصلہ ہے! جب لذت پر تنہا تجربہ بے ثبات و کہنج با قعوبہ تورہ لذت چکر کرے کس و اخلاقیاتی لذتیت کے حامی ہوگا

یہ دعویٰ کہ لذت ہی کو زندگی کی غایت قصویٰ قرار دینا چاہیے دیوانگی نہیں تو کیا ہے؟  
 نہیں لذت زندگی کی غایت نہیں! عقلی لذت کی ماہیت و مقام سے واقف  
 ہوتا ہے، طبیات حیات کو حقارت کی نگاہ سے نہیں دیکھتا، لیکن وہ زندگی کا مقصود  
 لذت اندوزی نہیں قرار دیتا، مجرد لذت کا کبھی تعاقب نہیں کرتا اس کو موج سراب اور جوش  
 حباب سمجھتا ہے اور اس کے دھوکے میں نہیں آتا اللیب بثل لا یخذع وہ اپنے  
 مقصود کے حصول میں سرگرم عمل ہوتا ہے اور مسرت خود سایہ کی طرح اس کا پیچھا کرتی ہے!  
 مقصود کے حصول میں اس کا ہر عمل لطف انگیز ہر حرکت فرحت بخش ہوتی ہے! اجانتے ہو کہ  
 یہ مقصود کیا ہے؟ رضائے حق! حق تعالیٰ ہی سے اس کو آرام جان اور برہ قلبی نصیب ہوتی  
 ہے۔ اور عارف روم کے ساتھ مل کر وہ لذتیہ سے کہتا ہے۔

گر گزیری بہ امید راستے ہم از اینجا پیشیت آید آفت  
 پیچ کبھی بے دو و بے دام نیست جز بخلوت گاہ حق آرام نیست!

جب لذت مقصود زندگی نہیں تو کیا شہرت یا اشتہار خلق، جاہ و مرتبت، نام و نمود  
 وہ اعلیٰ اقدار ہیں جن کا حصول زندگی کی غایت قرار دیا جاسکتا ہے؟ ہم میں سے بہت  
 سارے ایسے ہیں جنہیں زبان کی لذت سے کان کی لذت زیادہ مرغوب معلوم ہوتی ہے!  
 وہ اس لطیف لذت کے لئے اپنی تمام کثیف لذتوں کو قربان کرنے پر تیار ہو جاتے ہیں،  
 مصائب میں گرفتار ہونے سے نہیں گھبراتے، درد و غم برداشت کرنے پر آمادہ ہو جاتے  
 ہیں، آفتوں اور خطروں کا مقابلہ کرتے ہیں۔ جب ان سے کہا جاتا ہے کہ شہرت کی قیمت  
 بلا و مصیبت ہے تو بھی ان کی بہت پست نہیں ہوتی، ان کے لئے شہرت غایت النایا  
 ہے، خیر برترین ہے! مطلق قیمت ہے اضافی قیمت نہیں!

شہرت کی خواہش ہر انسان میں کسی قدر ضرور موجود ہوتی ہے۔ اس کا راز یہ ہے کہ  
 انسان کا نفس تنقیض کو فطرۃً ناپسند کرتا ہے اور عود بلندی کو طبعاً پسند! بندہ ہونا

نفس پر شاق ہوتا ہے، "ربوبیت" طبعاً محبوب ہے۔ ہر شخص کے باطن میں وہ جذبہ موجود ہے جس کی تصریح فرعون نے اپنے اس قول سے کی تھی۔ "اَنَا رَبُّكُمْ اَلَا عَلٰی" اس کی رفت کا جب لوگ اقرار کرتے ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے، بقول عارف روم 'فربہ' ہوتا ہے۔

جالوز فربہ شود از راہ نوش

آدمی فربہ شود از راہ گوش

شہرت کا طالب دراصل لذت ہی کا پجاری ہے، اس کا معبود بھی ایک قسم کی لذت ہی ہے، وہ اپنے نفس کی کبریائی کا اعلان چاہتا ہے، تشہیر چاہتا ہے اور اس کو حاصل کرنے کے لئے ہر قیمت کو ادھر کرنے پر تیار ہوتا ہے۔

اب غور کرو وہ اپنی مسرت اپنی بروقلمبی کی عمارت کس بنیاد پر قائم کر رہا ہے؟ ہو پر اتعریف جو خلق کی زبان سے نکل رہی ہے وہ آخر ہوا ہی تو ہے جس کا حقیف سا بھوکا بھی ہمارے پیار شہرت کے دل کے غنچہ کو شگفتہ کر دیتا ہے! اگر کیا کوئی عقلمند اپنی مسرت کے قلعہ کو اس قدر کمزور بنیادوں پر قائم کرے گا؟ کیا ہوا پر اس کا اختیار ہے؟ کون جانتا ہے کہ آج ہوا کا رخ کس طرف ہو گا؟ عوام کا لانا مآج اپنے پیچھے کو آج آسمان پر جگہ دیتے ہیں اور کل بغیر کسی وجہ کے خاکِ مذلت پر پٹک دیتے ہیں آج تحسین و تصفیق ہے اور کل زجر و توجیح! اور کچھ دن بعد مطلق زہول اور فراموشی! یہ ہے الم ناک تجربہ تقریباً ان تمام پرستار ان شہرت کا جنہیں عوام نے کچھ دن کے لئے بت بنا کر پوجا تھا! ولنگٹن، واٹر لو کا فاتح اعظم، نیپولین کو شکست دیتا ہے۔ اپنے زمانہ کی تہذیب و تمدن کو غارت و برباد ہونے سے بچا لیتا ہے۔ عوام اس کو سر آنکھوں پر بٹھاتے ہیں، بطل اعظم کا خطاب دیتے ہیں اور کچھ ہی دن بعد لندن ہی کی گلیوں میں بھی مشتعل غضب آلود مجمع پتھروں سے اس کے 'خود' کو توڑ پھوڑ ڈالتا ہے جس کو ولنگٹن اپنی موت کے دن تک محفوظ رکھتا ہے! جولین سینز ایک دن دنیا پر حکومت کرتا ہے اور دوسرے دن



احسان فراموش دوستوں کے ہاتھ موت کے گھاٹ اتار دیا جاتا ہے! اسکندر اعظم کی لاش تین دن تک بے گور و کفن پڑی رہتی ہے اس کو عزت کے ساتھ خاک کے سپرد کرنے بھی کوئی نہیں ملتا!! یہ ہے انجام ہر شہرت و رفعت کا!

گیرم پسیر اگرستم و سام شندی      یا خسرو نیمروز یا شام شندی  
نہ زور بگوری تو اں برد نہ زور      افسوس کہ کیسے اوہام شندی

(نعت الشہمان خوار)

شہرت کا اثر سیرت پر کیا ہوتا ہے؟ شہرت سے عجب و پندار پیدا ہوتا ہے اس کا نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنی ہی ذات کو کبیر اور سارے عالم کو اپنے مقابلہ میں حقیر سمجھتا ہے! مقید ہو کر مطلق ہونے کا دعویٰ کرتا ہے 'بندہ ہو کر خدا بنتا ہے' جب اس کو خدا سے ڈرایا جاتا ہے تو اپنے تکبر اور عزت کے گھمنڈ میں حدود اللہ سے تجاوز کرتا ہے۔ **وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ** (پ ۷) جس شخص کا دل اس قدر اٹ جائے اس کو مرست و طمانیت قلبی کہاں نصیب ہو سکتی ہے؟ اس کو ہر قدم پر خلاف طبیعت عناصر سے مقابلہ کرنا پڑتا ہے۔ کوئی اس پر طنز کرتا ہے اور کوئی حد کوئی اس کو "خطرہ آب گندہ" کہتا ہے اور کوئی "طرفہ جانور" اس کا ہر سب دنیا کے سامنے نمایاں طور پر پیش کیا جاتا ہے اس کی کوئی غلطی لوگوں کی نگاہوں سے بچ نہیں سکتی 'شہرت کی وجہ سے گویا وہ آفتاب کے نیچے کھڑا ہوتا ہے اور اس کا ہر نقص آب نمایاں ہے اور بقول عارف روم اس کی حالت یہ ہوتی ہے۔

"خشمہا و چشمہا و اشکھا پڑ برست ریز و چو آب از مشکھا"

ایک آرزوئے شہرت 'تمنائے رفعت' خواہش علو اس کو نہرا روں غموں اور آفتوں میں مبتلا کرتی ہے! اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ حق سے کٹ کر خلق سے اپنا رشتہ جوڑتا ہے اور خلق سے سوائے غم و اندوہ کے اور کیا ملتا ہے!

وہ خلق کے قلوب کو مسخر رکھنا چاہتا ہے، ان پر اکتا کر تا ہے، سمندر کی موجوں پر گھر بنا رہا ہے اور بھٹتا ہے کہ اس اس پائیدار اور مستقل ہے! فی اللجب! خلق کے وعدوں سے وہ خوش ہوتا ہے، لیکن اس خوشی کی مدت ایک رات سے زیادہ نہیں ہے

وعدہ ارباب دنیا، چو خواب حلام شب ہر شب عیش و عشرت باد و فراور بخ! اکلم

ایسے امت پر ترس آتا ہے مگر اس کے مقصود حیات کو کوئی عاقل اپنی زندگی کا

مقصود بنانا پسند نہیں کرتا!

نہیں، ہم محض حصول جاہ کو زندگی کی غایت نہیں قرار دے سکتے! اس میں گو کسی قدر لذت ضرور ہے لیکن یہ غیر مخلوط لذت نہیں، درد و آفت، رنج و مصیبت کا محضر اس مرتبہ میں بہت زیادہ ہے! یہ انسان میں کبر و غرور پیدا کرتا ہے، اور متکبر دنیا میں راحت و طمانیت پاسکتا ہے اور نہ آخرت میں فوز و کامیابی! وہ دل کا اندھا ہوتا ہے، حق تعالیٰ کی نشانیوں کی پہچان سے محروم رہتا ہے، حق بات اس کو نظر نہیں آتی، حق کی طرف سے اس کی آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔ جب دیدہ جی نہ رہے تو پھر اس میں پو کے سوارہ کیا جاتا ہے؟

آدمی دیدہ است و باقی پوست است

(دوبی)

دید آں باشد کہ دیدہ دوست است!

مَسَاحِرُ عَنْ آيَاتِ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۚ اِذَا هِيَ كَالْحِطِّ

اشارہ ہے، اور اسی وجہ سے وہ حق تعالیٰ کا مبغض ہو جاتا ہے۔ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْتَكْبِرِيْنَ

جب دیدہ حق کھو چکا، حق تعالیٰ کا مبغض قرار پا چکا تو پھر اس کے ہلاک ہونے میں باقی

کیا رہا! انسانیت، اپنی ذات سے محبت، اپنے ہی ذکر کے انتشار کی خواہش، اپنی ہی

تعریف کی محبت اور اس سے پیدا ہونے والی لذت، یہی تو ہیں اجزا اسکی ہلاکت اور

بربادی کے، اسی لئے نص انسان کے امراض سے پوری طرح واقفیت رکھنے والے حکیم نے

اس میں ایسے دگرگوں کو اپنی نشانیوں سے برگشتہ ہی رکھ رکھا جو دنیا میں نگر کرتے ہیں جس کا ان کو کوئی حق حاصل نہیں ہے! ع

فرمایا تھا کہ۔

”إِنَّمَا هَٰؤُلَاءِ النَّاسُ بِاتِّبَاعِ الْهَوَىٰ وَحُبِّ الشَّهَوٰةِ“

”ہوئی وہوس کی پیروی اور اپنی تعریف و توصیف کی محبت لوگوں کی ہلاکت کا باعث ہوتی ہے۔“ ایک اور طریقہ سے اسی صداقت کا اظہار شدت کے ساتھ فرمایا گیا ہے۔  
ذٰلِكَ خَسَارٌ بَٰلِغٌ أَرْسَلْنَا فِي زُرَّارَةٍ هَٰؤُلَاءِ لِكُرْهَافٍ أَمَّنْ حُبِّ الشَّهَوٰةِ وَالْمَالِ  
فِي الدِّينِ الرَّجُلُ (الم)

”دو بیٹھریے حملہ کرنے والے جو بیٹھریوں کے گلے میں چھوڑ دے جائیں اتنا نقصان نہیں کرتے جتنا کہ شرف اور مال کی محبت مسلمان آدمی کے دین میں کرتی ہے“ اسی ”حُب الشرف“ سے ارادہ رفعت یا ارادہ علو پیدا ہوتا ہے اور جب تک انسان اس سے خالی نہیں ہوتا اپنی آخرت درست نہیں کر سکتا۔

”بَلْكَ الذَّارِ الْآخِرَةُ مَجْعَلُهُمُ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ هَلُوعُوا فِي الْآرْضِ وَلَا فُسَادًا

وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ“ (پ ۱۳ ج ۱)

یہ عالم آخرت ہم ان ہی لوگوں کے لئے خاص کرتے ہیں جو دنیا میں نہ بڑا جتنا چاہتے ہیں اور نہ فساد کرنا اور نیک نتیجہ متقی لوگوں کو ملتا ہے۔  
کہا جاتا ہے کہ حضرت خلیفہ عمر ابن عبدالعزیزؓ اس آیت کو مرتے وقت پڑھتے تھے یہاں تک کہ پڑھتے پڑھتے جان دی۔

خوب سمجھ لو کہ ہم حصول کمال سے نہیں منع کر رہے ہیں، ہم علم میں منفرد بالکمال ہونے کی آرزو کو جائز سمجھتے ہیں، ہم کمال حریت یعنی شہوات و جذبات سے آزادی دنیوی تر و دات سے نجات کو حقیقی کمال قرار دیتے ہیں۔ ہم حق تعالیٰ اور ان کے صفات و افعال، مالکیت و مالکیت کے علم کو سب سے زیادہ اعلیٰ و حقیقی کمال سمجھتے ہیں اور ہمارے عقیدہ کی رو سے یہ علم ”یومرت“ عارفین کے لئے مرنے کے بعد نور بننے کی ہے۔

۱۔ دیکھو مذاق العارنین ترجمہ احادیث العلوم جلد دوم

لَوْ رَحِمُ يَسْمُو بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَيَا أَيُّهَا نَحْمُ يَغْوُونَ رَبَّنَا انْهَم لَنَا نُورَنَا (پانچ)  
اور جو اس نور معرفت سے بے بہرہ ہوں گے ان کا حال اس شخص کا سا ہوگا جو اندھیروں  
میں پڑا ہے کُنْ مِثْلِهِ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا۔

ہم اس جذبہ کی مذمت کر رہے ہیں جس کی وجہ سے کمال کے پیدا ہونے کے بعد  
ایک شخص اپنی ذات کو کبیر اور سارے جہان کو حقیر و صغیر سمجھتا ہے یا پھر کمال اس لئے  
ماہل کرنا چاہتا ہے کہ لوگوں کے دلوں اور جسموں پر حکومت کرے اور اس سے  
ماہل ہونے والی لذت و خوشی کو اپنی زندگی کا مقصد قرار دے۔ اس شخص میں  
حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دعا کی صورت میں سیدھے راستے  
کی تعلیم فرمادی تھی :-

اَللّٰهُمَّ اجْعَلْنِيْ صَبُوْرًا وَّ شَكُوْرًا وَّ اجْعَلْنِيْ فِيْ عِيْنِيْ صَغِيْرًا وَّ فِيْ عِلْمِيْ  
النَّاسِ كَبِيْرًا ۝

”حق تعالیٰ مجھے صابر و شاکر بنائے، مجھے اپنی آنکھوں میں صغیر رکھے اور لوگوں کی  
آنکھوں میں کبیر بنائے۔“ جب میں خود اپنی آنکھوں میں حقیر رہوں، اپنی بندگی و بیجاگی  
کو بھول نہ جاؤں۔ اپنی ”ظلمت“ و ”جہل“ سے باخبر رہوں تو پھر مجھ میں نہ اپنی تعریف  
کی خواہش پیدا ہوتی ہے اور نہ کبر کا مذموم جذبہ۔ اب حق تعالیٰ اپنے اس متواضع بندہ کو  
رفعت عطا فرماتے ہیں اور حقیقی کمال سے حصہ وافر! یہ بزرگی اور کمال ان کا عطیہ ہے  
اور اس کا استعمال معطلی کے احکام کے مطابق ہی کیا جاسکتا ہے!

مقصود حیات اگر شہرت یا اشتہار خلق نہ تیرے کیا مال و دولت کو زندگی کی  
انتہائی غایت قرار دیا جاسکتا ہے؟ اس امر میں شاید کسی کو ہم سے اختلاف نہیں ہوگا کہ۔

۱۔ ان کا نذران کے راجے اور ان کے سامنے دوڑنا ہوگا۔ یوں دعا کرتے ہوئے کہ اے ہمارے پروردگار! ہمیں اپنی کو آخر تک  
۲۔ ان کا کمال کی حالت ہو کہ وہ تاریکی میں ہوں سے بھٹکے نہیں پاتا۔ (پانچ) ۳۔ یہ دعا حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے  
سنی ہو رہی ہے۔

مال ہمیشہ ایک ذریعہ ہے کسی غایت کے حصول کا، خود غایت نہیں۔ ہم نے ان غایات میں بعض کے اور بکثرت کی ہے اور ان کو زندگی کا مقصد نہیں قرار دیا یعنی اگر مال سے جاوے یا لذت اندوزی مقصد ہو تو پھر مقصد کے ابطال سے ذریعہ کا باطل ہونا بھی لازم آئے گا۔ اور اگر جائز مقصد حیات کے حصول میں یہ استعمال ہو تو پھر یہ ایک زبردست قوت ہے۔ اور غلیم انسان نعمت ہے

مال را اگر بہر دین باشی مھول      نعم مال صالح لگفتش رسول  
اب ہمیں زندگی کے حقیقی مقصد کے تعین کی طرف توجہ کرنی چاہیے۔  
قرآن کریم کی ہدایت کی روشنی میں مقصد حیات کا تعین ضروری ہے جس سے  
کی معرفت اور ان کی عبادت جہاں کی تخلیق کی غایت ہے۔ صریح ارشاد ہے:-  
مَا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ إِلَّا لِيَعْبُدُنِي

عبادت بنیہ عرفان حق کے ممکن نہیں لہذا وحدت ذاتیہ حق کی معرفت اور اس کی عبادت کے سوا جہاں کا کوئی مقصد نہیں۔ سہی اور ہر رسول کے پیغام کا خلاصہ بس یہی تھا۔

”يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ“ (پہلے غ)  
”اے میری قوم تم اللہ کی عبادت کرو اس کے سوا تمہارا کوئی معبود نہیں۔“

جامی نے اس مقصد کو ان دلیلیں اشارہ میں ادا کیا ہے :-  
از زندگی بندگی تہت ہو بس      برزندہ دلاں بے تو حرام آفت  
خواہد ز تو معبود دل خود کہ بس      جامی ز تو ہمیں ترا می خواہد و بس  
زندگی کا مقصد برترین مقصد، غایت الغایات حق تعالیٰ میں ان کی یافت ہے، ان کی عبادت و بندگی ہے، ان کا عشق و محبت ہے، یالیوں کہو کہ ہماری ساری عبادت  
پارا یعنی اور ہمارا مناسب خالص حق تعالیٰ ہی کے لئے ہے،

اللہ عزوجل نے ہمیں عبادت کے لئے پیدا کیا ہے اور ہمیں اس کی عبادت کرنی چاہیے۔

قُلْ اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ  
اُمِرْتُ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (پطخ)

حق تعالیٰ ہمارے مقصود میں اسی لئے ہمارے محبوب و مطلوب ہیں۔ "وَالَّذِينَ آمَنُوا  
اَشَدَّ حُبًّا لِلّٰهِ" (پطخ) وہ ہماری جان، مال، 'فرزند' وزن وغیرہ سے زیادہ عزیز و محبوب ہیں۔

خواہم کہ ہمیشہ درہوائے تو زیم      خاک کے شوم و بزر پائے تو زیم  
مقصود میں حسنہ زکونین تو می      از بہر تو میرم و برائے تو زیم  
جب زندگی کا مقصود حق تعالیٰ میں تو اب دیکھو کہ وہ ہماری اس زمینی زندگی کو کس طرح  
بسر کرنے کا حکم دیر ہے ہیں، پہلے اجمال تفصیل:-

اجمالاً یوں سمجھو کہ جب حق تعالیٰ ہمارے معبود ہیں اور محبوب ہیں تو ہمارا ہر کام ایسا  
ہونا چاہیئے کہ وہ کسی نہ کسی طرح عبادت میں شامل ہو جائے۔ یعنی ان ہی کے امتثال امر  
میں ہو، ان ہی کی رضا مندی و خوشی کے خاطر ہو، نفس و ہوا کی پیروی میں نہ ہو، یعنی لذت اندوزی  
کے لئے نہ ہو، عیش پرستی کے لئے نہ ہو، جاہ طلبی کے لئے نہ ہو، ہمارے قلوب پر مالکیت و  
حاکمیت اللہ کی ہو، غیر اللہ کی نہ ہو اور ہمارے ہر فعل کا تعین امر حق سے ہو، نفس و شیطان  
کے حکم سے نہ ہو۔ ایسی زندگی قرآن کی اصطلاح میں تقویٰ کی زندگی ہے اور یہی کامیاب  
زندگی ہے۔ اقبال کے تہدیدی الفاظ کا اس جگہ ذکر کرنا ضروری ہے، یہ اپنے الفاظ  
میں تقویٰ کی زندگی اور کامیاب زندگی کا خلاصہ پیش کر رہے ہیں:-

وائے ما اے وائے این دیر کہن      تیج لا در کف نہ تو داری و نہ من  
دل ز غیر اللہ بہ پرواز لے جواں      ایں جہان کہنہ در باز لے جواں  
ناکجا بے غیرت دین زیستن      اے کسماں مردن است ایں زیستن

۱۔ کہہ کر بالیقین میری ناز و میری ساری عبادت اور پرچینا اور میرا مزایا یہ خالص اللہ ہی کا ہے، جو مالک ہے سارے  
جہان کا، اس کا کوئی شریک نہیں، اور مجھ کو اسی کا حکم ہوا ہے اور میں سب ماننے والوں سے پہلا ہوں، (ترجمہ)  
مولانا مولوی اشرف علی تھانوی) ۲۔ ۱۰ اور جو مومن ہیں ان کو اللہ کے ساتھ نہایت قوی محبت ہے۔

مرد حق باز آفریند خویش را جزبہ نور حق نہ بیند خویش را

بر عیار مصطفیٰ خود را زند

تا جہانے دیگرے پیدا کند

اب ذرا تفصیل میں جا کر تقوے کی ماہیت کو اچھی طرح سمجھ لو۔

قرآن میں متقیوں کی تعریف اجمالاً یوں کی گئی ہے: **وَالَّذِينَ جَاءُوا بِالْبَيِّنَاتِ وَصَدَّقَ بِهِمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ** (پک ۳) جو سچی بات لے کر آیا اور جس نے اس کو سچ مانا وہی لوگ پرہیزگار یا متقی ہیں۔ جو سچی بات لے کر آیا وہ نبی اور جس نے سچ مانا وہ مومن و متقی۔ تقویٰ نبی کو سچ ماننا اور اس کی تصدیق کرنی ہے۔ حق تعالیٰ انبیاء ہی کے ذریعہ علم صحیح عطا فرماتے ہیں۔ انبیاء اللہ ہی کے علم کو پیش کرتے ہیں۔ اپنی طرف سے اس میں کسی قسم کی نہ زیادتی کرتے ہیں اور نہ کمی۔ جو لوگ اس پر ایمان لاتے ہیں اور اس کے مطابق عمل کرتے ہیں وہی متقی کہلاتے ہیں۔

تقوے کی کچھ تفصیلات کو اس آیت میں پیش کیا گیا ہے۔

**لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ**  
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى  
اللہ پر یقین رکھے اور قیامت کے دن پرادر فرشتوں پرادر کتب پرادر پیغمبروں پرادر مال دینا ہو اللہ کی محبت میں

**وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ فِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى**  
اور یتیموں کو اور محتاجوں کو اور مسافروں کو اور سوال کرنے والوں کو اور گھونٹنے والوں کو اور مال کی پامندی کرنا  
**الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَآءِ**  
اور زکوٰۃ بھی ادا کرتا ہو اور جو شخص اپنے عہد کو پورا کرنے والا ہو جب ہلکے میں اور وہ لوگ متعلق بنیوے ہو جنگ

وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (پک ۳)

اور باری میں اور حال میں۔ یہ لوگ سچی بات لے کر آیا اور جس نے اس کو سچ مانا وہی لوگ پرہیزگار یا متقی ہیں۔

اس آیت کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تقویٰ کا انحصار چند عقائد اعمال اور اخلاق پر ہے۔ عقائد میں اللہ پر آخرت پر ملائکہ پر کتب منزلہ پر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ایمان لانا داخل ہے۔ یہ تقوے کے اس میں عمل کا صدور ایقان ایمان سے ہوتا ہے۔ متقی کے ایقانات حق کا نتیجہ اعمال صالح یہ ہونے چاہئیں جبکی تفصیل بیان کی گئی۔ اس کے بعد ان اعمال کی بھی کس قدر تفصیل پیش کر دی گئی ہے ان کی تین قسمیں کی گئی ہیں۔ انفاق، اقامت صلوٰۃ و ایثار زکوٰۃ۔

انفاق رشتہ داروں، یتیموں، محتاجوں، مسافروں، سوال کرنے والوں کے لئے ہو۔ اور قیدیوں کے چھڑانے میں کیا جائے۔ انفاق کی شرط مقدم حق تعالیٰ کی محبت ہے یعنی جو کچھ خرچ کیا جا رہا ہے وہ ان ہی کی محبت میں خرچ کیا جا رہا ہے۔ ان ہی کی خوشنودی و رضا کی خاطر۔ اس لئے نہیں کہ نام ہو، شہرت ہو، لوگوں کی نگاہوں میں برتری حاصل ہو اخلاق میں ایفاء عہد اور صبر کا خصوصیت کے ساتھ ذکر ہے۔ صبر ننگدستی میں بیماری میں اور کفار کے ساتھ جنگ میں۔

تقوے کے متعلق دوسری تمام قرآنی تصریحات کو پیش نظر رکھ کر حضرت امام غزالیؒ اس کی جامع و مانع تعریف یوں کرتے ہیں کہ ”تقویٰ بچنا ہے ہر اس شے سے جس سے دین میں ضرر کا خوف ہو۔“ محاورہ عرب سے بھی اس تعریف کی تائید ہوتی ہے کیونکہ جو بیمار پرہیز کرتا ہے اس کو عرب ”متقی“ کہتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ہر مضر چیز سے خواہ کہانے کی ہو یا پینے کی بچتا ہے۔ اسی طرح دین کا تقویٰ تو اسی سے اجتناب ہے۔ حضرت غزالیؒ کی اس تعریف میں امتثال مامور یا عبادت پر زور نہیں دیا جا رہا ہے بلکہ صرف اجتناب مخطور یا گناہوں سے پرہیز ہی کی تاکید کی جا رہی ہے منہاج العبادین میں وہ کسی جگہ فرماتے ہیں کہ عبادت کے دو بڑے حصے ہیں ایک عبادت کرنا دوسرا پرہیز کرنا اور یہ آدھا حصہ یعنی گناہوں اور شبہات سے پرہیز انسان کے لئے پہلے آدھے حصے یعنی



عبادت سے زیادہ بہتر ہے۔ مبتدی عبادت کے حصے پر زیادہ زور دیتا ہے۔ اور کامل اہل بصیرت پر ہیز کا حصہ اختیار کرتے ہیں۔ اور ان کو ہر وقت یہ دھیان رہتا ہے کہ دل کو غیر اللہ کے طرف مائل ہونے سے بچائیں۔ لیکن اگر وہ لوگ حصے حاصل ہو جائیں یعنی عبادت و پرہیز تو کمال حاصل ہوتا ہے۔ اور سلامتی اور غنیمت میسر ہوتی ہے۔

عبادت کے دونوں حصوں کا خیال رکھ کر تقویٰ کی جامع و مانع تعریف اہل طبع کی جاسکتی ہے۔ ”تقویٰ کفر و شرک، نفاق و بدعت سے احتراز ہے، امتثال مامور و اجتناب مخطور اور رضا بمقدور ہے“ متقی کا قلب ایمان و توحید و صدق سے آراستہ ہونا ہے۔ سنت پر قائم ہونا ہے، اور امر کا اتباع کرتا ہے، نواہی سے بچتا ہے، راضی برضا ہے حق رہتا ہے! اسی چیز کو حضرت غوث الاعظم شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اہل طبع اور فراماتے ہیں، ”لَا بُدَّ لِكُلِّ مُؤْمِنٍ فِي سَائِرِ اَحْوَالِهِ مِنْ ثَلَاثَةِ اشْيَاءَ، اَمَّا يَمْتَنِعُ عَنْ وَجْهِ يَجْتَنِيهِ وَقَدْ رُفِئَ رُفْعًا بِهِ“ یعنی ہر مومن کے لئے تمام احوال میں تین چیزیں ضروری ہیں: امر الہی بجالائے، نہی سے اجتناب کرے اور تقدیر پر راضی رہے۔ اتنی بات یہاں سمجھ لینا ضروری ہے کہ امر الہی دو طرح پر ہوتا ہے۔ ایک تشریفی یہاں وظیفہ عبودیت یہ ہے کہ اس امر کو بجالائے اور امر منعی کی صورت میں ممنوعات سے بچے۔ دوسرا تنکوینی یہاں بندگی کا وظیفہ یہ ہے کہ اس کو تسلیم کرے۔ رضا بانقضا کا اشارہ اسی طرف ہے۔ بالفاظ دیگر جو حق تعالیٰ کہیں وہ کرے۔ اور جس طرح وہ کہیں سطح

لے۔ ”کہیں نراج الدالیکین ہر مباح العبادین ص ۱۱۹ و ۱۲۰“ فقہ الفریقین ص ۱۱۹ و ۱۲۰ اور ان کا رد بکلا اللہ تعالیٰ فی الاموال ص ۱۱۹ و ۱۲۰  
ذات اللہ کی کو ان قرار دینا یعنی عبودیت مستعان ماننا زبان سے اقرار اور دل سے تصدیق کرنا توحید ہے۔ اس اقرار سے خروج ہو جاتا ہے۔ اور توحید داخل ہو جاتی ہے۔ جس ذات پاک نے یہ مینام جہنم کیا یا یہ پس اللہ علیہ السلام اور ان کی راہ کے افراد سے دل سے کفر کا خروج ہو جاتا ہے اور ایمان بطور افراد ہوتا ہے۔ اس کا زبان سے اقرار اور دل سے انکار نفاق اس کی تصدیق کے بعد انکار اور تکذاب ہے۔ جنت دین میں کسی نئی بات کا یہ اگر ایمان دین کی بات نہیں اس کو دین میں اگر بھلا شرک جانے سے توحید کفر مانے سے انکار اتفاق جانتے صدق جنت میں لے جاتے جنت میں جاتی ہے۔ (کہیں قرآن کا لفظ)

رہیں 'اول' عبادت "ہے اور ثانی "عبودیت" ایسی ہی زندگی تقویٰ کی زندگی ہے۔  
اور ہر معنی میں کامیاب زندگی !

اب دیکھو زندگی میں کامیابی و سرخروئی کے لئے کن صفات کی ضرورت ہے جو متقی کے سیرت کا جزو نہیں تو حق تعالیٰ پر شدت کے ساتھ ایمان رکھتا ہے ان شدت سے محبت کرتا ہے۔ ان کو وہ خیر مطلق اور قدوس مانتا ہے زندگی اور کائنات کا مبدا، وہ حق تعالیٰ ہی کو جانتا ہے اور لازماً زندگی کو بھی خیر سمجھتا ہے۔ جب اس کے اعتقاد اور اذعان کی رو سے زندگی اچھی اور زندگی کے تجربات اچھے ہیں تو پھر وہ ان سے زندہ دلی اور جوش کے ساتھ تعاون عمل کرتا ہے 'مقولیت' ویاس کا اثر اس کے قلب پر مطلق نہیں ہوتا۔ اس کی زندگی اور خارجی حالات میں توافق پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کو شادمانی و کامیابی نصیب ہوتی ہے۔

عارفِ رومیؒ نے کہا تھا کہ "إِنَّمَا التَّوْبَةُ بِرِثْبَدِيلٍ الْمِرَاجِ" آدمی میں سب سے زیادہ اہم اور سب سے زیادہ عملی چیز کائنات کے متعلق اس کا نقطہ نظر ہے۔ "مؤمن" کا کائنات کے متعلق نقطہ نظر تم نے اوپر دیکھا کہ کیا ہے۔ اس کے نزدیک کائنات ایک قدوس و قادر مطلق ذات کی تجلیات کا منظر ہے۔ اسی یقین کی وجہ سے وہ زندگی میں کامیاب ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اپنی مزاج کی اسی خوشگوار تبدیلی کی وجہ سے وہ جہان کے ناموافق عناصر کو اپنے موافق بنا لیتا ہے۔ چار سو بے کائنات اس کو بدلے ہوئے نظر آتے ہیں اقبال کے اس گمان کو صحیح کر دکھاتا ہے۔

تری خودی میں اگر انقلاب ہو پیدا عجب نہیں کہ یہ چار سو بدل جائے!  
خالق کائنات و رب کائنات سے حزن ظن رکھنے کی وجہ کائنات ہی اُس کے ارادے کے مطابق بن جاتی ہے! اور "أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدٍ رَأْبِي" کی بشارت صحیح ہوتی ہے۔

۱۔ یہ جی کے چسٹرن کا مقولہ ہے۔ جو انگلستان کا ایک مشہور ادیب گراہم ہے۔ تندر کے سوا کچھ اور نہیں مزاج عجیب۔

وہ حق تعالیٰ سے راضی ہوتا ہے تو حق تعالیٰ اس سے راضی ہوتے ہیں ”رضی اللہ عنہم  
وَرَضُوا عَنْهُ“ کا قول سچا ہوتا ہے۔ صادق و مصدوق نے بھی تو اس کی خبر دی تھی۔  
إِنَّ لِلَّهِ رَجَالًا يُدْرِي بَرَضَاهُمْ وَيَغْضَبُ بِغَضِبِهِمْ كَمَا أَهَمُّ بِرَضَاهُمْ وَغَضَبِهِ  
بِعُضْبِهِ، بعض رجال اللہ ایسے بھی ہیں جن کی رضا سے حق تعالیٰ بھی راضی ہوتے ہیں  
اور جن کے غضب سے وہ بھی غضب فرماتے ہیں جس طرح کہ خود یہ مرد ان حق اپنے  
مولیٰ کی رضا سے راضی اور اس کی ناراضی سے خود بھی ناخوش ہوتے ہیں: متقی کی  
اسی شان کو دیکھ کر کسی عارف کے اس قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

فارغ پشیں غم مخور و شاد بزی      ایں معنی لا الہ الا اللہ است

مومن متقی کی خمیر میں وہ سب عناصر موجود ہوتے ہیں جن کی وجہ سے وہ ایک  
حقیقی معنی میں کامیاب زندگی بسر کرتا ہے۔ ان ہی کا خیال رکھ کر امام غزالی فرماتے  
ہیں کہ: ”جس نے تقویٰ اختیار کیا اس کے سارے ترددات رفع ہو گئے اب  
وہ آرام سے جد ہر چاہے سو رہے بات اصل تقیٰ سو حاصل ہو گئی“ اپنی تائید میں  
قنادہؒ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ تو ریت میں لکھا ہے کہ ”اے فرزند آدم تقویٰ  
اختیار کر اور جد ہر چاہے سو رہے!“ مومن متقی مجاہد ہوتا ہے مومن نہیں رہتا، مطلب یہ کہ  
اس کو اپنی ناکامیابی کا اندیشہ نہیں وہ بالفاظ حضرت غوث الاعظمؒ ”ساکن الجوارح“  
مطلّس الجنان، مشروح الصدر، منور الوجہ، عالم البطن، غنی عن الاشیاء، خالق ہوتا  
ہے۔ لوگ اشیا کی ملکیت کی وجہ سے خود کو غنی سمجھتے ہیں وہ غنی باشندے نہیں ہوتے  
مجاہد متقی اشیا سے بے نیاز ہوتا ہے وہ خود خالق اشیا کو دیکھتا ہے اس لئے  
وہ غنی عن الشیء ہوتا ہے۔ اس کے دل و اعتقاد کی نسبت حق تعالیٰ سے ہے، وہ  
حق تعالیٰ کا فقیر ہے، اشیا سے غنی ہے اس کے باطن میں لا الہ الا اللہ کی شہر ہے

ساکن الجوارح (مطلّس الجنان) منور الوجہ، عالم البطن، غنی عن الاشیاء، خالق ہوتا ہے، وہ غنی باشندے نہیں ہوتے

ایسی لئے وہ فرمانروائے موجودات ہے۔ اس فقیری ہی کی وجہ سے اس کو امانت ملی اور امانت کی وجہ سے خلافت عطا ہوئی ہے اب وہ خلیفۃ اللہ ہے، اسی لئے ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

غالب کار آفرین کار کشادکار ساز (اقبال)

تم دنیوی نقطہ نظر سے کامیاب زندگی کس قسم کی زندگی کو قرار دیتے ہو؟ وہی نہ جو آسمان و زمین کے برکات سے مالا مال ہو؟ دیکھو اس کا حصول ایمان و تقویٰ پر منحصر ہے۔ "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَلَا سَرَفٌ ۚ إِنَّ بَرَكَاتٍ كَے ساتھ پھر نہ رنج و تعب ہوگا نہ حزن و خوف فَمَنِ اتَّقَىٰ وَأَصْلَحَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۚ" کامیاب زندگی وہی ہے نہ جس میں دشمنوں سے محفوظیت حاصل ہو؟ بشرط تقویٰ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے۔ اِن تَصَابِرُوا وَتَتَّقُوا لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُ هِمٍّ شَيْءًا (پ ع ۳) یعنی اگر تم استقلال اور تقویٰ کے ساتھ رہو تو ان لوگوں کی تدبیر تم کو ذرا بھی ضرر نہ پہنچا سکے گی۔ حق تعالیٰ کی معیت اور امانت کی وجہ سے متقی غالب و منصور ہوتا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ مَعَ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا وَالَّذِيْنَ هُمْ مُحْسِنُونَ ۚ (پ ع ۲) کامیاب زندگی وہی ہے نہ جس میں سختیوں سے نجات ہو رزق حلال ہو؟ دیکھو اسی کا تو وعدہ متقیوں سے کیا گیا ہے۔ مَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَزِدْ رِزْقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ متقی کی نجات کی شکل حق تعالیٰ نکال دیتے ہیں اور اس کو ایسی جگہ سے رزق دیتے ہیں جہاں اس کا گمان بھی نہیں ہوتا۔ (پ ع ۱) اس کے ہر کام کو آسان کر دیتے ہیں۔ "وَمَنْ يَتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا يُسَلِّحْهُ" (پ ع ۱)

۱۔ ہر کردار درست اور نیک اور نیکو کردار۔ (اقبال) ۲۔ اگر ان بستیوں کے رہنے والے ایمان لے آئے اور پرہیز کرتے تو یہاں پر آسمان اور زمین کی برکتیں کھول دیتے (پ ع ۲)

۳۔ پس جو شخص تقویٰ اختیار کرے اور راستی کرے وہ ان لوگوں پر نہ کچھ خوف ہے اور نہ حزن (پ ع ۱۱)۔

۴۔ اللہ تعالیٰ ایسے لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے جو متقی ہوتے ہیں اور نیک کردار ہوتے ہیں۔

آخری نقطہ نظر سے بھی متقیوں ہی کی زندگی کامیاب ہوتی ہے کیونکہ وہ حق تعالیٰ کے محبوب ہوتے ہیں۔ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ان ہی کی عبادت قبول ہوتی ہے۔ اِنَّمَا تَقْبَلُ اللّٰهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ان ہی کو حق تعالیٰ کے نزدیک بزرگی حاصل ہے اِنَّ الْاَكْرَبُ عِنْدَ اللّٰهِ الشَّكْرُ (پ ۷ ع ۱۲) ان ہی کے اعمال قبول ہوتے اور گناہ معاف ہوتے ہیں۔ يَا اَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذُكُّوْا لَسُلْبِيْكُمْ اِيْضًا لِّكُمْ اَعْمَالُكُمْ وَذُكُّوْا لَكُمْ نَفْسَكُمْ (پ ۷ ع ۱۳) ورنہ کی آگ سے ان ہی کو نجات ملتی ہے۔ وَبِخَيْرِ اللّٰهِ الَّذِيْنَ اتَّقَوْا بِمَا نَعَمُ لَا يَمَسُّهُمْ السُّوْعُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ۔ یعنی جو لوگ متقی ہیں حق تعالیٰ ان کو کامیابی کیسے نجات دیں گے ان کو تکلیف نہ پہنچے گی اور نہ وہ غمگین ہوں گے۔ (پ ۷ ع ۱۴) ان ہی کے لئے بالآخر جنت ہے اور سامان عیش و عشرت۔ اِنَّ الْمُتَّقِيْنَ فِيْ جَنَّتٍ رَّحْمَتٍ (پ ۷ ع ۱۵) بہر حال مومن متقی کے لئے دونوں جہاں کی خوشخبری ہے۔ دنیا کی خوشخبری آرام آسائش اور برکتیں غم خوف و حزن سے نجات دشمنوں سے حفاظت اور حق تعالیٰ کی معیت و نصرت اور آخرت کی بشارت معاملہ قبر حساب و کتاب کا آسان ہونا یعنی جس حساب قیامت سے رستگاری اور بخشش خداوند غفار و ستار ہر طرح ریحان و جنات نعیم! ۱۳

اَلَا اِنَّ اَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ لَهُمْ اَلْبُسْرٰى فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِى الْاٰخِرَةِ لَا تَبْدِيْلُ لِكَلِمَاتِ اللّٰهِ ذٰلِكَ نُوْرُ الْاَوْفٰقِ (پ ۷ ع ۱۶) دیکھو یہی راز ہے جس کو مان لینے کے بعد تمہاری سچو میں آجائے گا کہ کیوں حق تعالیٰ جو ہمارے مولیٰ ہیں اور سب سے زیادہ خیر خواہ سب اچلے پھیلوں کو ایک ہی وصیت فرماتے ہیں اور وہ یہی ہے کہ ہم تقویٰ کی زندگی اختیار کریں پس بتاؤ

۱۔ حق تعالیٰ متقیوں ہی کا عمل قبول کرتے ہیں۔ (پ ۷ ع ۱۷) اللہ کے نزدیک سب میں بڑا شریف وہ ہے جس سے زیادہ پرہیزگار یا متقی ہو سکے۔ اسے ایمان و احوال اللہ سے ڈر و اور راستی کی بات کہہ۔ اللہ تعالیٰ تمہارے اعمال کو قبول کرے گا اور تمہارے گناہ معاف کر دے گا۔ متقی لوگ بلاشبہ ایمان اور سامان عیش میں ہر گ... چار آیات تک دیکھو ۱۳۔ راحت اور خفا اور اس اور اس کے منت۔

تم زیادہ جانتے ہو کہ اللہ، اَنُشَم اَہلَم اَم اللہ؟ وصیت ان الفاظ میں ہوئی ہے۔  
 دَلَقَدْ وَصَّيَا الَّذِیْنَ اٰذُنُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلُکُمْ وَاَیَاکُمْ اَنْ اَتَقُوا اللّٰهَ (پج)  
 یعنی ”واقعی ہم نے ان لوگوں کو بھی حکم دیا تھا جن کو تم سے پہلے کتاب ملی تھی اور تم کو  
 بھی کہ تقویٰ اختیار کرو۔“

مومن کی خصلت تقویٰ ہے۔ ”اور یہ خصلت دنیا و آخرت دونوں کی جامع  
 ہے اور سب کاموں کے لئے کافی۔“

مومن جانتا ہے کہ عقل کو تنقید سے فرصت نہیں، اسی لئے وہ عشق و  
 ایمان پر اعمال کی بنیاد رکھتا ہے۔ الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ! حق تعالیٰ کی تقویٰ  
 کے متعلق یہ وصیت ہمیں محمد مصطفیٰ (صلی اللہ علیہ وسلم) کی زبان سے پہنچی ہے  
 ان کی بات میں شبہ، نفاق، ان کی بات میں اپنی بات کا ماننا بدعت ہے اور ان کی  
 بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے۔ اس لئے گوہ

تعلیم پر فلسفہ مغربی ہے یہ نادان ہیں جن کو سہی غائب کی ہر بات  
 پیکر اگر نظر سے نہ ہو آشنا تو کیا ہے سچ بھی مثال برہنہ صغیر تراش  
 محسوس پر بنا ہے علوم جدید کی اس دور میں ہر شیشہ عقائد کا پائش  
 مذہب جس کا نام وہ ہر اک جنوں کا ہے جس سر آدمی کے تخیل کو ارتعاش  
 کہتا مگر ہے فلسفہ زندگی کچھ اور مجھ پر کیا یہ مرشد کمال نے از فاش  
 ”باہر کمال اند کے آشفنگی خوش است

(اقبال)

ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں مباحث

آئیے اسی جنوں یا عشق کی اپنے مولیٰ سے التجا کریں

عطا اسلاف کا جذب دروں کر شریک زمرہ لایسخر نوں کر

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا ہوں میرے مولیٰ! مجھے صا حب جنوں کر (ذیلی الدین)

سہ۔ یاد رکھو کہ اللہ کے رسولوں پر نہ کوئی اندک ہے اور نہ دکانم نہیں وہ معجزات و آیات اللہ کی تقویٰ اختیار کرتے ہیں۔ ان کے لئے دنیوی  
 زندگی میرا بھی اور آخرت میرا بھی خوش خبری ہے۔



## اقبال کا تصور زمان و مکان

تمہید! اقبال نے اپنے کلام 'خطبات' اور دوسری تحریروں میں جن بنیادی مسلوں پر غور و فکر کیا ہے، ان میں زمان و مکان کا سائنسی اور فلسفیانہ مسئلہ بھی شامل ہے جو ان کے زیر نظر بہت زیادہ رہا ہے حتیٰ کہ خطبات کا بیشتر حصہ محض اسی مسئلہ کی توضیح و تشریح اور اس کے اطلاقات پر مشتمل ہے اس کی روشنی میں انہوں نے مذہبِ الہیات کے مختلف اصول پر غائر نظر ڈالی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لئے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:-

”دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لائق و کویہ و د کے اندر سمویا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا یہ منہ نظر ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور

۱۔ اس مضمون میں خطبات سے مراد علامہ اقبال کے وہ انگریزی خطبے ہیں جو انہوں نے ۱۹۱۱ء میں راس اور حیدرآباد میں دئے اور جو ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ کے نام سے ۱۹۲۳ء میں شائع ہوئے۔



موت کا سوال ہے“ (خطبات ص ۱۸۲)

اقبال کو یقین تھا کہ اگر سائنس اور حکمت محدود ہیں اور ہماری قلبی واردات اور روحانی زندگی کے لئے مشعل راہ نہیں بن سکتے لیکن اس کے باوجود سائنسی علم انسان اور انسانیت کے لئے بہت زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ چنانچہ جاوید نامہ پیام مشرق اور رموزِ بخودی میں وہ اپنے خیال کی ترجمانی اس طرح فرماتے ہیں۔

گفت حکمت را خدا خیر کثیر	ہر کجا این خیر را بینی بگیری
علم اشیا علم الاسما سے	ہم عصا و ہم ید بیضا سے
علم اسما اعتبار آدم است	حکمت اشیا رحصار آدم است
علم حرف و صوت را شہر دہد	پاکی گوہر بنا گوہر دہد
علم را براوج افلاک است رہ	تاز چشم مہر بر کند و گوہر
نسخہ نسخہ تفسیر کل	بتہ تقدیر اوقد تقدیر کل
دشت را گوید جابے دہ دہد	بحر را گوید مرابے دہ دہد
چشم اور واردات کائنات	تا بہ بند و محکات کائنات
دل اگر سوزد بہ حق پیغمبری است	ورز حق بیگانہ گرد و کافری است

اقبال طبعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسس کو عبادت کی ایک قسم قرار دیتے ہیں چنانچہ خطبات میں لکھتے ہیں۔

”غرض کہ جو تشریح ہم نے اور دی ہے وہ طبعی سائنس کو ایک نئی روحانیت عطا کرتی ہے۔ نیچر کا علم خدا کی خدائی کا علم ہے۔ جب ہم نیچر کا مشاہدہ کرتے ہیں تو گویا ہم آقائے مطلق سے قریب تر ہوتے ہیں اور یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے“ (خطبات ص ۱۸۲)

اس وجہ سے بھی اقبال ضروری سمجھتے تھے کہ جدید سائنس کے اصول کا کما حقہ

مطالعہ کیا جائے اور ان کی روشنی میں فلسفہ اور مذہب کے بنیادی مسئلوں کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ زمان، مکان اور علیت کے مسئلے اقبال کی نظر میں بنیادی اور اہم مسئلے ہیں اور بغیر ان کے الہیات کی تشکیل نہیں کی جاسکتی۔ چنانچہ لکھتے ہیں:-

”قرون وسطیٰ سے لے کر موجودہ زمانہ تک انسانی تخیل اور تجربے نے ناقابل بیان ترقی کی ہے۔ نیچر پر انسان کا تسلط اور اقتدار بہت بڑھ گیا ہے۔ اس قسطنطنیہ انسان میں ایک نئی روح بھونک دی ہے اور اس امر کا ایقان پیدا کر دیا ہے کہ وہ کائنات میں ممتاز حیثیت رکھتا ہے اور درحقیقت اشرف المخلوقات ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمان، مکان اور علیت کے بارے میں انسانی ذہن بہت آگے نکل گیا ہے۔ سائنس کی جدید ترقیوں نے ہماری ذہنی صلاحیتوں میں تدریجی طور پر ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ آئن ٹائن کے نظریہ اضافیت نے کائنات کے ایک جدید تخیل کو ہمارے سامنے پیش کر دیا ہے اور ہمیں اس قابل بنادیا ہے کہ ہم فلسفہ اور مذہب کے اکثر اہم مسئلوں کو ان جدید تصویروں کی روشنی میں دیکھیں اور ان کی مدد سے حل کریں۔“ (خطبات ص ۱)

اس ایقان کے تحت اقبال اپنے خطبات میں جا بجا زمان و مکان کے مختلف قدیم و جدید نظریوں پر تنقیدی نظر ڈالتے ہیں اور ان کی صحت اور غلطی کے بارے میں تفصیلی بحث کرتے ہیں۔ اس مضمون میں ہمارا مقصد یہ ہے کہ ان قدیم اور جدید نظریوں کی سلسلہ وار تشریح کریں اور اس بات کو واضح کریں کہ اقبال کن تصویروں سے متفق تھے اور کن خیالات سے انھیں اختلاف تھا۔ اس طرح اس بنیادی مسئلہ کے متعلق خود اقبال کے خیالات کی ایک واضح تصویر ہمارے سامنے آجائے گی۔

زمان و مکان کے متعلق عوام کا تصور

زمان اور مکان کے بارے میں عامیانہ تصور کچھ اس طرح کا ہوتا ہے ایک دن یا

جو واقعات رونما ہوتے ہیں وہ ایک سادہ ترتیب سے واقع ہوتے ہیں جس طرح کہ ایک مالا میں موتی ایک ترتیب سے یکے بعد دیگرے پروئے ہوتے ہیں۔ مالا کو ہم ”وقت“ کہہ سکتے ہیں اور واقعات کی جو ترتیب ایک دوسرے کے لحاظ سے ہوتی ہے وہ پہلے اور بعد کے الفاظ سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔ جس طرح مالا میں دو موتیوں کے درمیان بعض حصے خالی ہوتے ہیں اسی طرح ممکن ہے کہ دو واقعات کا درمیانی وقت ”خالی“ گزرے جس میں کوئی ایسا واقعہ رونما نہ ہوا ہو جس کا ہمارے ذہن پر کوئی خاص اثر ہو۔ ہمارا ذہن اس آن کو ”خالی آن“ قرار دے گا۔

غرض ہمارے ذہن میں وقت کے گزرنے کا ایک احساس ہوتا ہے۔ اور اس طرح ہم ”تھوڑی دیر“ اور ”زیادہ دیر“ کا اندازہ لگاتے ہیں پھر جب ہم دوسرے انسانوں سے بات چیت کرتے ہیں تو پتہ چلتا ہے کہ سب کے ذہن میں وقت کے گزرنے کا احساس ایک ہی سا ہے۔ اس سے ہم نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ وقت ایک خارجی شے ہے جو انسان کے شعور سے اس طرح گزرتا ہے جیسے کوئی دریا ایک پل کے ستونوں پر سے ہوتا ہوا بہتا ہے۔ یعنی یہ وقت گویا ایک مسلسل سیال شے ہے۔ سائنس میں وقت کے اس بہاؤ کا ٹھیک اندازہ ان واقعات کے ذریعے کیا جاتا ہے جو ایک دوسرے سے مساوی فاصل پر رونما ہوتے ہیں۔ مثلاً سورج یا کسی ستارہ کا نصف اتہار پر سے گزنا یا ایک گھڑی کی ٹیک یا ایک برقی نظام کے جھونکنے کی حرکت وقت کے فاصلوں کو ناپنے کے کام میں لائی جاتی ہے۔

لیکن مکان کے بارے میں ہمارا تصور اس سے مختلف ہے۔ فضا میں اشیاء کے مقامات کا تعین ہم آنکھ کے ذریعے کرتے ہیں اور ہماری آنکھ کی ساخت کچھ اس قسم کی ہے کہ جو شعاعیں ایک ہی سمت سے آتی ہیں وہ ایک ہی نقطہ پر جمع ہوتی ہیں۔ اس طرح

اشیاء کے متعلق ہماری پہلی ترتیب سمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ مگر ہم کو احساس ہے کہ محض سمت کے ذریعے سے ہم اشیاء کا مقام معین نہیں کر سکتے۔ کیونکہ اگر ہم اپنی جگہ سے ذرا ہٹ جائیں تو ان کی سمت بدل جاتی ہے اور دو اشیاء جو پہلے ایک ہی سمت میں دکھائی دیتی تھیں اب مختلف سمتوں میں نظر آنے لگتی ہیں۔ اب جس طرح کہ دو واقعات کا جو یکے بعد دیگرے واقع ہوتے ہیں بالکل ایک دوسرے سے لگا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ دونوں کے درمیان خالی وقت ہو سکتا ہے۔ اسی طرح دو اشیاء جو ہماری آنکھ کو یکے بعد دیگرے نظر آتی ہیں بالکل ایک دوسرے سے متصل نہیں ہوتیں بلکہ ان دونوں کے درمیان ”خالی فاصلہ“ ہوتا ہے۔ ایک گھڑی کی ٹک ٹک کو اگر ہم شمار کریں تو اس سے دو واقعات کا درمیانی وقت معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ہم ایک ناپنے کی پٹری کو بتدریج ایک شے سے دوسری شے تک رکھتے چلے آئیں تو اس سے دو اشیاء کا درمیانی ”فاصلہ“ حاصل ہو سکتا ہے۔ فاصلہ ناپنے کا یہ طریقہ ہماری قوت باصرہ پر یا روشنی کی خاصیتوں پر منحصر نہیں ہے ایسی مخلوق جس میں سوا قوت لامسہ کے باقی تمام قوتیں مفقود ہوں ایک پٹری کے ذریعہ فضا میں اشیاء کی ترتیب معین کر سکتی ہے اگرچہ ممکن ہے کہ یہ ترتیب اس ترتیب سے مختلف ہو جو کسی دوسری مخلوق نے صرف اپنی بصارت کی مدد سے معین کی ہو۔ عرض واضح ہے کہ فضا میں اشیاء کا تعین کوئی غیر متغیر مطلق یا خارجی شے نہیں ہے بلکہ وہ مصنوعی اور شخصی ہے۔ اس کے برخلاف ہم دیکھ آئے ہیں کہ دو واقعات کے درمیان قوت کی ترتیب ایک خارجی چیز ہے جو ہمارے ذاتی اثرات سے قطعاً بے نیاز ہے۔

زمان و مکان کے متعلق حکیم افلاطون نے اپنی کتاب (Timaeus) میں مکان کے متعلق ان خیالات کا اظہار کیا ہے۔  
 اہل یونان کا تصور - ”مکان وہ ہے جس میں تمام اجسام واقع ہیں وہ“

ہمیشہ غیر متغیر ہے۔ کیونکہ وہ کبھی اپنی صفت نہیں بدلتا۔ اگر یہ کسی ایسی شے کی طرح ہو جو اس میں واقع ہے تو جب دو متضاد یا بالکل مختلف خاصیتوں والی اشیا اس میں آئیں تو ان کی خاصیت بدل جائے گی۔ کیونکہ مکان کی خاصیت بھی ان میں ظاہر ہوگی اس لئے جس چیز میں تمام دوسری اشیا جگہ پائیں اس کو ہر قسم کی شکل و صورت سے پاک ہونا چاہیئے۔ اس کی مثال یوں ہے جیسے خوشبودار عطر بناتے وقت ان مائع میں جن سے مختلف عطر بنائے جاتے ہیں پہلے سے کسی قسم کی کوئی بو نہیں ہوتی۔ یا جیسے کہ ملائم مٹی سے مجسمے بنائے جاتے ہیں تو پہلے سے مٹی میں کسی قسم کی شکل کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ مٹی پہلے بالکل بے شکل ہوتی ہے۔ فضا کبھی معدوم نہیں ہوتی بلکہ وہ ہر پیدا شدہ شے کے لئے جگہ مہیا کرتی ہے۔ غرض کہ تمام وہ اشیا جن کا وجود کسی نہ کسی جگہ ہونے چاہئیں۔ اور انہیں کچھ نہ کچھ فضا گھیرنی چاہیئے۔ جو نہ زمین پر۔ نہ آسمان پر وہ ”لا شے“ ہے۔

اس تصور کے مطابق نیچر کو ٹھوس اشیا کا ایک مجموعہ سمجھا گیا جس کے درمیان ایک خلا ہے جس کی کوئی شکل و صورت یا خاصیت نہیں۔ یونانیوں کے خیال میں مکان کوئی خارجی مطلق شے نہیں بلکہ اس کا مقصد محض یہ تھا کہ وہ مادی اشیا کی ترتیب کے لئے ایک واسطہ کا کام دے۔

ایک دوسرے یونانی فلسفی زینو (Zeno) کا خیال تھا کہ فضا ایک لامتناہی درجہ تک قابل تقسیم شے ہے۔ یعنی فضا کے کسی حصے کو جس قدر چاہیں چھوٹے اجزاء میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ فضا میں حرکت محض ایک فریب نظر ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی محدود وقت میں لامحدود نقطے طے کئے جاسکیں حرکت کو اس طرح غیر حقیقی تصور کرنے سے فضا کے خارجی مستقل بالذات وجود کی نفی ہو جاتی ہے۔ چنانچہ زینو یہ سوال کرتا ہے کہ

”اگر آپ کسی آن میں کسی مقام پر ہوں تو اس کے بعد کی متصل آن میں متصل مقام پر کیوں کر پہنچ سکتے ہیں جب کہ آپ کسی درمیانی آن میں کسی مقام پر بھی نہ ہوں۔“ یہ خیال صریحاً اس بنا پر پیدا ہوا ہے کہ زمین کے نزدیک زمان لا محدود آنوں سے اور مکان لامیرو نقطوں سے مل کر بنا ہے۔ اگر اس لامحدود تقسیم پذیری کو مان لیا جائے تو پھر چونکہ ایک متحرک جسم دو متصل نقطوں کے درمیان خارج اہل ہوگا، اس لئے حرکت ناممکن ہوگی۔ کیونکہ ان کے درمیان اس کے لئے کوئی جگہ نہیں ہوگی۔

یونانی فلسفی اور منکر اس امر پر زور دیتے تھے کہ کائنات سکونی ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ سائنس میں یونانیوں کا کارنامہ نقطوں کی جیومیٹری اور سکونیات کے علم سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ یونانیوں کا عقیدہ تھا کہ مقام کے بدلنے اور حرکت کی وجہ سے نقطوں، خطوں اور شکلوں میں کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا۔ جب ہر فرد زندگی میں کسی یونانی فلسفی کو حرکت سے سابقہ پڑتا تھا تو وہ اس کو قدرت کی ایک غلطی سمجھتا تھا جو اس کی خوش ناز دہنی اور قصوری دنیا کے برخلاف حرکت کو وجود میں لائی۔ اس بنا پر یونانیوں کی کوشش ہوتی تھی کہ جہاں تک ہو سکے حرکت کے تصور کو نظر انداز کر دیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ علم حرکت کی تشکیل نہیں کر سکے۔ ان کے فنون لطیفہ، مصوری اور بت تراشی میں بھی کسی ساکن اور خوابیدہ مجسمہ کی کیفیتوں کا اظہار کمال نہ سمجھا جاتا تھا۔ جس طرح ان کے اصنام بجائے عمل کے صرف سکون کو تعبیر کرتے تھے اسی طرح ان کی جیومیٹری میں بھی بجائے واقعات کے صرف نقطوں سے بحث ہوتی تھی۔

زمان و مکان کے متعلق	اقبال نے خطبات میں مسلم علماء کے مختلف
علمائے اسلام کے خیالات	مکاتیب خیال مثلاً اشاعرہ، معتزلہ وغیرہ سے تفصیلی بحث کی ہے اور خاص کر الاشعری

’ابن حزم طوسی‘ اور عراقی کے افکار پر تنقید اور تبصرو کیا ہے۔

اشاعرہ نے زمان و مکان کی لامحدود تقسیم پذیری کے تصور کو رد کر دیا۔ ان کے خیال میں زمان، مکان اور حرکت ایسے نقطوں اور آٹنوں پر مشتمل ہوتے ہیں جن کی مزید تقسیم نہیں ہو سکتی۔ گویا زمان و مکان کے متعلق اشاعرہ کا تصور ایک طرح کا کوانٹم تصور ہے۔ اس تصور کی مدد سے انہوں نے زیتو کے اس خیال کی تردید کی کہ حرکت ناممکن ہے۔ جب زمان و مکان کو صرف ایک حد تک قابل تقسیم مان لیا جائے تو پھر صریحاً یہ ممکن ہو جاتا ہے کہ ایک محدود وقت میں مکان میں نقل و مقام اور حرکت کجا سکے۔ اشاعرہ کے نزدیک کسی جسم کی حرکت کا تصور حسب ذیل تھا۔ ان کا خیال تھا کہ فضا جو ہر ذرہ پر مشتمل ہوتی ہے اور اس لئے حرکت درحقیقت جو اہر کا نقل و مقام ہے۔ وہ نہیں کہتے تھے کہ کوئی جسم دوران حرکت میں فضا کے تمام نقطوں پر سے ہو کر گزرتا ہے۔ کیونکہ اس طرح خلا کے آزاد اور خارجی وجود کو تسلیم کرنا پڑتا اور انہیں اس سے انکار تھا۔ اس لئے انہوں نے ”چھلانگ“ کا تخیل پیش کیا کہ سلسلے دوران حرکت میں تمام درمیانی نقطوں پر سے گزرنے کی بجائے صرف چند نقطوں پر سے گزرتے ہیں۔ اور بقیہ فضا چھلانگ جاتے ہیں\*۔ جو ہر کی چھلانگ کا تخیل پلانک (Planck) اور بوہر (Bohr) کے موجودہ کوانٹم تخیل سے ملتا جلتا ہے۔ جدید کوانٹم نظریہ میں یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ کسی متحرک نظام کی حالتوں میں تغیر مسلسل نہیں بلکہ غیر مسلسل ہوتا ہے۔ ایک ذرہ الیکٹرون اپنے مرکزہ کے گرد صرف چند خاص مداروں میں حرکت کرتا ہے۔ اسے اس امر سے کوئی تعلق نہیں کہ ان

۱۔ اشاعرہ کی اصطلاح ”جو اہر ذرہ“ ہے۔ اسے ہم آج کل سلاطین بھی کہتے ہیں۔

۲۔ اصطلاحی نام ”ظفر“ ہے۔

۳۔ مولوی عبدالباری ندوی صاحب کے قول کے مطابق ”ظفر“ (چھلانگ) کا نظریہ اشاعرہ کا نہیں بلکہ نظام کوانٹم کا ہے۔

مداروں کے درمیان اور بھی مدار ہو سکتے ہیں۔

مکان کے خارجی وجود کو تسلیم کرنے سے جو شکلیں واقع ہوتی ہیں ان کے اس حل کو جو اشاعرہ نے پیش کیا ہے اقبال صیح نہیں سمجھتے۔ وہ یہ کہتے ہیں کہ بغیر وقت کے تخیل کے حرکت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور چونکہ وقت نفسیاتی زندگی سے پیدا ہوتا ہے اس لئے بنسبت حرکت کے وقت اہم تر ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ نفسیاتی زندگی، وقت اور حرکت میں منطقی تعلق کے لحاظ سے وہی ترتیب ہے جو اس جملہ میں درج ہے۔ یعنی بغیر نفسیاتی زندگی کے وقت ناممکن ہے اور بغیر وقت کے حرکت ناممکن۔ اس لئے اقبال کے نزدیک زمان بھی کوئی مطلق شے نہیں بلکہ نفسیاتی زندگی پر منحصر ہے۔ وہ اشاعرہ اور جدید علماء طبیعیات کے ساتھ اس خیال میں متفق ہیں کہ زمان و مکان دو علیحدہ ایک دوسرے سے بے تعلق چیزیں نہیں ہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز ”نقطہ۔ آن“ موجود ہے جسے سائنس دان ”سلسلہ زمان۔ مکان“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن جہاں تک نقطوں اور آٹوں کے باہمی رشتوں کا تعلق ہے اقبال کو اشاعرہ کی رائے سے اختلاف ہے۔ اقبال کے نزدیک نقطہ اور آن دونوں میں سے آن زیادہ اساسی ہے اگرچہ نقطہ کو آن سے جدا نہیں کیا جاسکتا بلکہ آن کے ظہور کے لئے نقطہ لازمی ہے۔ آگے چل کر ہم دیکھیں گے کہ نقطہ اور آن کا یہ تصور جدید نظریہ اضافیت کی رو سے بھی ٹھیک ہے۔

اشاعرہ نے زمان کا جو بہری یا کوانٹم تخیل پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال کو اعتراض ہے۔ وقت کو انفرادی آٹوں کا مسلسلہ ماننے سے یہ غلط نتیجہ حاصل ہوتا ہے کہ وقت کی دو آٹوں کے درمیان کچھ نہ کچھ خلا یا خالی وقت ہے۔ اس کے متعلق اقبال کے اعتراضات کو ہم آگے چل کر نیوٹن کے ضمن میں بیان کریں گے نیوٹن کے متعلق ہم دیکھیں گے کہ وہ بھی اشاعرہ کے سالمی تخیل کا حامی تھا۔



مسلم مفکر ابن حزم نے اشاعرہ کے اس سالی تصور کی تردید کی کیونکہ اس کی رائے میں وقت کے اس تصور کو مان کر ہم زمین کے مذکورہ بالا معرکہ کو حل نہیں کر سکتے۔ یہ دنیا میں حرکت ناممکن ہے۔ ابن حزم کے نزدیک زمان اور مکان مسلسل ہیں۔ یہ تصور عہد جدید کے ریاضی دانوں کا منہور (Cantor) (Weierstrass) وغیرہ کے نظریہ کے عین مطابق ہے۔ عددوں اور نقطوں کے اس جدید ریاضیاتی نظریہ میں بتایا جاتا ہے کہ کسی دو نقطوں (اور ب کے درمیان) خواہ یہ کتنے ہی قریب لے جائیں، ہم بے شمار نقطے معلوم کر سکتے ہیں۔ نقطوں کی جماعت کی اس خاصیت کو حسب ذیل طریقے سے واضح کیا جاسکتا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ کوئی نقطہ ب کسی نقطہ ا کے متصل ہے کیونکہ حقیقت نقطہ پ نقطہ ا کے متصل نہیں ہے اور نہ کوئی دوسرا نقطہ ج یا د وغیرہ نقطہ ا کے متصل ہے۔ غرض ہم کسی مقام کے متصل مقام کا تعین نہیں کر سکتے۔ (ا سے مراد یہ کہ ان دونوں کے درمیان کوئی تیسرا مقام نہ ہو) اور نہ کسی آن کے متصل آن کا تعین کیا جاسکتا ہے۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ کوئی جسم حرکت کر رہا ہے تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے مختلف آنوں میں ہم اسے مختلف مقامات پر دیکھتے ہیں۔ کسی آن پر وہ کسی مقام پر ہوتا ہے اور کسی دوسری آن پر وہ کسی دوسرے مقام پر ہوتا ہے۔ اس طرح وقت کی کسی دی ہوئی آن کے تناظر جسم کا ایک مقام ہوتا ہے۔ اور جسم کے کسی دے ہوئے مقام کے تناظر وقت کی ایک آن۔ آنوں کے تواتر اور مقاموں کے تواتر کا یہ باہمی تناظر ہی حرکت کہلاتا ہے۔ اس جدید نظریہ کے تحت ہم زمان و مکان اور حرکت کے حقیقی تہی یقین اور توجیہ کر سکتے ہیں اور اس طرح زمین کے معرکہ کو حل کر سکتے ہیں۔

اقبال کا خیال ہے کہ یہ جدید ریاضیاتی نظریہ بھی ان مفکروں کو رفع نہیں کر سکتا

جو زمان و مکان کو محدود تقسیم پذیر مانتے کی وجہ سے پیدا ہوتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ”مقاموں اور آئوں کے باہمی تناظر کا یہ ریاضیاتی تحلیل حرکت کی صرف خارجی تحریر کو واضح کر سکتا ہے لیکن حرکت کے عمل پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ حرکت کے عمل کو (یعنی اس حرکت کو جو ہم پر گزرتی ہے نہ کہ اس حرکت کو جس کا ہم تصور کرتے ہیں) کسی طرح تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ کوئی تیر فضا میں جو راستہ بناتا ہے اسے یقیناً نقطوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ لیکن تیر کی یہ اثران علاوہ اس کے کہ فضا میں اس کا راستہ کھینچا جاسکتا ہے، بذات خود ایک عمل اور اکائی ہے جسے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اس طرح تحلیل کرنے سے حرکت فنا ہو جاتی ہے۔“

اقبال نے بتایا ہے کہ کس طرح مسلم مفکرین نے یونانیوں کے سکونی تصور کا کٹنا کچے خلاف بغاوت کی ہے۔ اسلامی تحلیل یونانیوں کے اس تحلیل کے بالکل مخالف تھا۔ اسلام نے انسانوں کو موجودہ حقیقت کی طرف متوجہ کیا اور بتلایا کہ دنیا جیسی کچھ بھی اسی سے سابقہ رکھو اور یہہ فکر چھوڑ دو کہ دنیا کو ایسا ہونا چاہیے تھا۔ قرآن کریم کی تعلیم کے مطابق ہماری کائنات ایک ارتقا پذیر متحرک کائنات ہے۔ اور چونکہ حرکت اس کا اساسی جزو ہے اس لئے کائنات کے ہر نظام میں اس کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

”فریب نظر ہی سکون و ثبات تر چھتا ہے ہر ذرہ کائنات“

عاجل الدین دوانی اور صوفی شاعر عراقی نے وقت کا ایک اضافی تصور لیا ہے۔ مختلف حیثیتوں کے لئے جو خالص مادیت سے لے کر خالص روحانیت تک مختلف مدارج رکھتی ہیں، زمان کی نوعیت مختلف ہے۔ مادی اشیاء کے لئے وقت آسمانوں کی گردش سے پیدا ہوتا ہے اور اس کو ماضی، حال، اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس وقت کی نوعیت اس قسم کی ہے کہ جب تک ایک لمحہ

ختم نہیں ہو جاتا دوسرا دن شروع نہیں ہوتا۔ غیر مادی ہستیوں کے لئے یہی ترتیب اور تسلسل موجود ہے۔ لیکن وقت کا بہاؤ ایسا ہے کہ جو مدت مادی ہستی کے لئے ایک سال کی ہے وہ غیر مادی ہستی کے لئے ایک دن سے زیادہ نہیں غیر مادی ہستیوں کے پچھلے طبقوں کو درجہ بدرجہ طے کر کے آخر میں ہم ربانی یا الہی وقت پر پہنچتے ہیں جو گزرنے یا بہاؤ کی خاصیت سے بالکل متبرک ہے اور اس لئے اس میں نہ تقسیم ہے نہ ترتیب اور نہ تغیر۔ یہ دوام سے بھی بالاتر ہے اور اس کا نہ آغاز ہے نہ انجام یہی وہ وقت ہے جس کو قرآن کریم نے "ام الکتاب" کا لقب دیا ہے اور جس میں ساری تاریخ عالم علت و معلول کے سلسلہ سے آزاد ہو کر ایک مافوق الدوام "اب" میں سما جاتی ہے۔

ل  
عراقی نے اسی قسم کی طبقہ بندی مکان یا فضا کے لئے بھی کی ہے اس کا خیال ہے کہ فضا کے تین طبقے ہیں۔ (۱) پہلا طبقہ مادی اشیاء کی فضا کا ہے جس کے پھر تین درجے ہیں۔ پہلے درجے میں وزن دار اشیاء کی فضا ہے دوسرے درجے میں ہوا اور اسی نوعیت کی ہلکی چیزوں کی فضا ہے۔ اور تیسرے درجے میں نور یا روشنی کی فضا ہے۔ یہ تینوں فضائیں ایک دوسرے کے اس قدر قریب واقع ہیں کہ ان میں سوائے ذہنی تحلیل اور روحانی واردات کے اور کسی ذریعے سے امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔ اس پہلے طبقے کی فضا میں ہم دو نقطوں کے درمیان ایک فاصلہ کی تعریف کر سکتے ہیں۔ (۲) دوسرا طبقہ غیر مادی ہستیوں یعنی ملائکہ وغیرہ کی فضا کا ہے۔ اس فضا میں بھی فاصلہ کا ایک مفہوم موجود ہے کیونکہ اگرچہ غیر مادی ہستیاں پتھر کی دیواروں میں سے گزر سکتی ہیں تاہم وہ حرکت سے بالکل بے نیاز نہیں ہیں۔ اور حرکت کے ساتھ فاصلہ کا مفہوم لازماً پایا جاتا ہے۔ فضا سے آزادی اور بے نیازی کا بلند ترین درجہ انسانی روح کو عطا ہوا ہے۔ (۳) تیسرا طبقہ

ربانی یا الہی فضا کا ہے، جس تک ہم فضا کے تمام لامحدود اقسام سے گزر کر پہنچتے ہیں۔ یہ فضا ابعاد اور فاصلوں کی تمام قیدوں اور بندشوں سے آزاد ہے اور اسی پر تمام لاتناہیاں آکر مرکز ہو جاتی ہیں۔ اس طرح عراقی نے مکان کے جدید تصور تک یعنی اس تصور تک پہنچنے کی ناتمام کوشش کی ہے کہ فضا ایک لامحدود سلسلہ ہے، اور حرکیاتی خواص رکھتی ہے۔

زمان و مکان کی متعلق جدید فلسفہ  
اور سائنس دانوں کا تصور

ام دے کارت (Descartes) کا ہے جو سترھویں صدی میں فرانس کا مشہور فلسفی اور ریاضی دان تھا۔ اور جس کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ جدید فلسفہ بر جدید ریاضی کا بانی ہے۔ اس نے اپنے فلسفیانہ نظام کے ضمن میں فضا کا ایک بالخصوص پیش کیا۔ اس کے فلسفہ کا ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ تمام اشیاء ذہن مادہ دونوں میں سے کسی ایک سے تعلق رکھتی ہیں۔ خود ذہن اور مادہ میں کوئی رشتہ نہیں ہے۔ ذہن کی خاصیت خیال ہے جو نہ تو جگہ گھیرتا ہے اور نہ فضا میں کسی خاص تیب کا حامل ہے۔ مادہ کی خاصیت جگہ گھیرنا اور فضا میں واقع ہونا ہے۔ اس پر دے کارت کا خیال تھا کہ تمام فضا میں کوئی نہ کوئی چیز ضرور موجود ہونی چاہیے۔ نہ خالی فضا کسی کام کی نہیں رہے گی۔ اور یہ خالق عالم کے کمال کے منافی ہے۔ کسی چیز کو بغیر مقصد کے پیدا کرے۔ علماء قدیم بھی اس خیال سے متفق تھے۔ مانچہ ایک پرانی ضرب المثل ہے کہ ”نیچر خلا سے نفرت کرتی ہے“ اس لئے اگرچہ تاروں کی درمیانی فضا ہم کو خالی نظر آئے لیکن دراصل ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں ایک مٹم کی مسلسل شے بھری ہوئی ہے جس کو اثر کہتے ہیں اور جو اپنی امتیازی

خاصیتیں رکھتی ہے۔ دے کائنات کے زمانے سے فضا محض خالی چیز ہونے کی بجائے ایک خارجی شے ہو گئی جس کا وجود حقیقی تسلیم کیا گیا۔

دے کائنات کے بعد نیوٹن نے زمان و مکان کے متعلق تفصیلی تصور پیش کیا۔ نیوٹن کے تصور کی بنیادیں ایک عالم گیر اثیر پر رکھی گئی تھیں کیونکہ اس کی میکانیٹکا کا دار و مدار ایسے مقاموں پر ہے جو مطلق طور پر ساکن اور ثابت ہوں۔ اگر اثیر موجود نہ ہو تو فضا میں ہم کو کوئی ثابت نقطہ کہیں حاصل نہیں ہو سکتے۔ زمین اور سیارے سورج کے گرد حرکت کرتے ہیں اور ان کی رفتاریں ۳ سے لے کر ۳۰ میل فی ثانیہ تک بدلتی ہیں۔ خود سورج 'ستارے اور سحاب بھی ہزاروں میل کی رفتاروں سے متحرک ہیں۔ غرض کہ ساری فضا میں کوئی جسم ایسا ہم کو معلوم نہیں ہے جو ثابت ہو۔ اس لئے فضا میں کسی نقطے کا معین کرنا ہمارے لئے ناممکن ہے۔ لیکن نیوٹن کے اصول حرکت کے لئے کسی ایسے مقام کا معلوم کرنا ناگزیر تھا جو مطلق طور پر ساکن ہو اور جس کے ذریعے سے اشیاء کے مقاموں اور رفتاروں کا تعین کیا جاسکے۔ چونکہ زمین یا آسمان میں کوئی ایسا بالکل ساکن جسم معلوم نہیں ہے اس لئے نیوٹن نے اثیر اور مطلق فضا کا تصور پیش کیا۔ چنانچہ وہ خود اس کو یوں بیان کرتا ہے :-

”مطلق فضا (مکان) کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں بلکہ فی نفسہ محض اپنی حقیقت کی بناء پر غیر متغیر اور غیر متحرک ہے۔“ — ”اضافی مکان مطلق مکان کا ایک حرکت پذیر حصہ ہے ہمارے حوالے اس کو دوسری اشیاء کے لحاظ سے اس کے مقام کے ذریعے محسوس کرتے ہیں۔“

زمان یا وقت کی ماہیت کے بارے میں بھی نیوٹن کے ایسے ہی خیالات ہیں۔ ”مطلق“ حقیقی اور ریاضیاتی وقت کسی خارجی شے کے لحاظ سے نہیں بلکہ

فی نفسہ اور بذات خود یکساں طور پر بہتا ہے۔ اضافی ظاہری اور معمولی وقت حقیقی اور مطلق وقت کا ایک خارجی ناپ ہے جسے ہم روزمرہ کے کاروبار میں استعمال کرتے ہیں اور جو گھنٹے، دن، مہینے اور سال سے تعبیر ہوتا ہے۔ ”آگے چل کر نیوٹن کہتا ہے: ”تمام حرکتوں کو تیز یا سست کیا جاسکتا ہے لیکن مطلق وقت کے بہاؤ میں کوئی تبدیلی پیدا کرنی قطعی ناممکن ہے۔ تمام اشیاء کے وجود میں ایک ہی امتداد اور ایک ہی استواری ہے خواہ حرکت آہستہ ہو، تیز ہو یا بالکل نہ ہو۔“

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ نیوٹن کے خیال میں مکان اور زمان دونوں مطلق خارجی وجود رکھتے ہیں اور کسی مشاہد یا متحرک شے پر منحصر نہیں ہیں۔ وقت کے اس تصور پر جس کو نیوٹن نے پیش کیا ہے اقبال نے کئی اعتراض کئے ہیں۔ چنانچہ خطبات کے صفحہ (۱۰۲) پر وہ لکھتے ہیں: ”اگر وقت کوئی ایسی چیز ہے جو خود بخود اور بلا کسی خارجی شے کے حوالے کے مسلسل طور پر بہتا ہے تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ کسی شے کے اس بہاؤ میں داخل ہونے سے کوئی تغیر پیدا ہو سکتا ہے اور وہ اس شے سے مختلف ہو سکتی ہے جس نے اس بہاؤ میں حصہ نہ لیا ہو۔ اور اگر ہم وقت کو ایک ندی کے بہاؤ کے طور پر سمجھنے کی کوشش کریں تو پھر ہم اس کی ابتداء، انتہا اور حدود کو نہیں سمجھ سکتے۔ نیز یہ کہ اگر وقت کی ماہیت سوائے اس کے کچھ نہ ہو کہ اس کو الفاظ بہاؤ، حرکت یا گزر ان سے کامل طور پر معین کیا جاسکے تو اس پہلے وقت کو شمار کرنے کے لئے ہمیں ایک اور وقت کی ضرورت ہوگی اور اس دوسرے وقت کو شمار کرنے کے لئے ایک تیسرے وقت کی۔ اور اس طرح سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا۔ ان وجوہ کی بنا پر اقبال کا خیال ہے کہ وقت کے اس نیوٹنی تحلیل میں کئی خامیاں ہیں اس کے ساتھ انہیں اعتراف ہے کہ وقت کو یونانیوں کی طرح ایک غیر حقیقی شے بھی نہیں قرار دے سکتے اور نہ ہی اس سے انکار کر سکتے ہیں کہ اگرچہ ہمارے

پس وقت کے احساس کے لئے کوئی علمہ جس نہیں ہے تاہم وہ ایک قسم کا بہادہ ہے اور کچھ ایسی خارجی یا سالمی نوعیت رکھتا ہے جس کی کو انٹم نظریہ سے تصدیق ہوتی ہے۔ زمان و مکان کا جو تصور نیٹشے نے پیش کیا ہے اس پر بھی اقبال نے تنقید نظر ڈالی ہے نیٹشے نے دائمی تکرار اور لافنائیت کے متعلق اپنے عقیدہ کی بنیاد بقائے توانائی کے اصول پر رکھی تھی جو ۱۹ ویں صدی میں رائج ہوا تھا۔ اس عقیدہ کی تشریح کے ضمن میں نیٹشے نے زمان و مکان کے متعلق بھی اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ مکان یا فضا کے متعلق نیٹشے کو کائنات اور دوسرے فلسفیوں سے اتفاق ہے کہ مکان محض داخلی یا موضوعی شکل ہے اور یہ کہنا مہمل ہے کہ پہلے سے کوئی خلا موجود ہے جس میں دنیا واقع ہے۔ لیکن زمان یا وقت کے متعلق نیٹشے کا تصور کائنات اور شوپنہائر کے تصور سے مختلف ہے۔ اس کے خیال میں زمان داخلی یا موضوعی شے نہیں وہ وقت کو ایک حقیقی اور لاتناہی عمل تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے چونکہ توانائی کا نقصان نہیں ہو سکتا بلکہ توانائی کی مقدار مستقل اور محدود ہے اس لئے توانائی کے مرکروں کی تعداد بھی محدود ہے اور ان کے باہمی عمل اور رد عمل بخوبی محسوب کئے جاسکتے ہیں۔ اس توانائی کا نہ کوئی آغاز ہے نہ انجام۔ نہ کوئی اولین تغیر ہے نہ آخری۔ (جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے) توانائی کے سوا مادہ کو بھی شامل کرنا چاہیے اب چونکہ کائنات کی حقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ توانائی مختلف حالتیں اختیار کرتی ہے یعنی کائنات محض توانائی کے تغیروں کا نام ہے اس لئے نیٹشے کا خیال ہے کہ یہ دنیا ازل سے قائم ہے اور ابد تک رہے گی۔ وقت کے اس طرح لاتناہی ہونے کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ توانائی کے مرکروں کی تمام ممکنہ ترتیبیں اور اجتماع ختم ہو چکے ہیں۔ ہر واقعہ اپنے آپ کو ایک دوری ترتیب میں بار بار دہراتا ہے جو آج ہو رہا ہے وہ اس سے پہلے بے شمار مرتبہ ہو چکا ہے اور

مستقبل میں بھی بے شمار مرتبہ ہو گا۔ کائنات میں واقعات کی ترتیب بھی بالکل معین ہے کیونکہ لاتنا ہی زمانہ گزرنے کی وجہ سے توانائی کے مرکوزوں کا طریقہ عمل معین ہو چکا ہے۔ اقبال نیٹشے کے اس تصور کو ایک بہت سخت قسم کی میکانیت قرار دیتے ہیں جس کی بنیادیں بجائے کسی معلوم شدنی واقعہ کے محض ایک قیاسی مفروضہ پر مبنی بقائے توانائی کے مفروضہ پر رکھی گئی ہیں۔ ان کے خیال میں واقعات کا لاتعداد مرتبہ اعادہ بقائے دوام کو ناقابل برداشت بنا دیتا ہے۔ چنانچہ وہ حق تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں۔

یا جہا نے تازہ یا استخا نے تازہ

مئی کنی تا چند با ما آنچہ کردی پیش ازیں۔ یا چناں کن یا چنیں۔ اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ نیٹشے کا یہ تصور تقدیر اور قسمت کے قدیم تصور سے بھی زیادہ متوطی اور یاس انگیز ہے۔ ہم محض اسی شے کے لئے جدوجہد کر سکتے ہیں جو بالکل نئی اور انوکھی ہو اور چونکہ نیٹشے کے قول کے مطابق کائنات میں کوئی نئی واردات نہیں ہو سکتی یہ تصور انسان کے عقل اور جدوجہد کے رجحان اور غریب کو معدوم کر دیتا ہے۔

آئن شٹائن کے نظریہ اضافیت میں	نیٹشے کے بعد ہم آئن شٹائن کے نظریہ سے بحث کرتے ہیں جس نے زمان و مکان کے تصور میں سائنسی
-------------------------------	---

نقطہ نظر سے انقلاب پیدا کر دیا ہے۔ اور انیسویں صدی کے جبر و لزوم اور مادیت کے اصولوں پر کاری ضرب لگائی ہے۔ اقبال آئن شٹائن کے بڑے مداح اور معترف تھے۔ چنانچہ پیام مشرق میں ایک پوری نظم پر و فیسرو صوف کی شان میں لکھی ہے اس نظم میں اضافیت کے بنیادی اصول کی طرف بھی اشارہ ہے۔



اس لئے اس کے چند شعر یہاں درج کرنا مناسب نہ ہو گا۔

جلوہ می خواست مانند کلیم نابھور      تا ضمیر مستنیر او کشود اسرار نور  
بے بغیر در طلسم چوں دچند و بیش و کم      برتر از پست و بلند و زیر و زور و زور  
در ہواش ناروشید سوز ساز و زینت و      اہرمن از سنو او و ساز او جہر بل و نور

اب ہم آئن شٹائن کے پیش کردہ تصور زمان و مکان کی مختصر تشریح کریں گے۔  
آئن شٹائن نے بتایا ہے کہ نظری اور تجربی دونوں قسم کے وجوہ کی بنا پر مطلق مکان اور مطلق زمان کا تصور ناقابل قبول ہے۔ مثلاً پہلے اس جملہ کو لیجئے کہ فلان فلان دو واقعات ایک ہی وقت میں رونما ہوئے۔ اگر یہ واقعات ایک ہی جگہ پر ہوں اور ایک ہی نظام میں ہوں یعنی اگر مشاہد ساکن ہوں یا یکساں سیدھی رفتار سے حرکت کر رہے ہوں تو ”ہم وقتی“ کا ایک معین تصور لیا جاسکتا ہے اور اس کی واضح اور غیر مبہم تعریف کی جاسکتی ہے۔ لیکن یہ تعریف اس وقت کام نہیں دے سکتی جب کہ نظام مختلف ہوں اور واقعات مختلف مقاموں پر رونما ہوں۔ آئن شٹائن نے مثالیں دے کر بتایا ہے کہ واقعات کا ہم وقت ہونا ایک اضافی چیز ہے۔ ایک مشاہد زید کے لئے جو واقعات ہم وقت ہوں ضروری نہیں کہ دوسرے مشاہد بکر کے لئے بھی وہ ہم وقت ہوں۔ بلکہ یکے بعد دیگرے ہو سکتے ہیں۔ نہ صرف یہ بلکہ وقت کے بہاؤ کی شرح کا بھی ان دونوں کے لئے یکساں ہونا ضروری نہیں ہے۔ اگر دو واقعات کے درمیان زید کی گھڑی ایک گھنٹہ کا وقفہ ظاہر کرے تو یہ ممکن ہے کہ انہی دو واقعات کے درمیان بکر کی گھڑی میں ایک گھنٹہ سے زیادہ وقفہ معلوم ہو۔ اس تمام بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ وقت کوئی مطلق چیز نہیں بلکہ اضافی ہے۔ ہر مشاہد کا ایک خاص ذاتی وقت ہوتا ہے اور اگر دو مشاہد بلحاظ ایک دوسرے کے اضافی حرکت کر رہے ہوں تو ان کے وقت بھی ایک دوسرے سے مختلف ہوں گے۔

ایسی طرح مکان یا فضا بھی مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے کیونکہ دو متحرک اشیاء کے درمیان فاصلہ کے کوئی معنی نہیں جب تک یہ نہ بتایا جائے کہ کس خاص وقت کے لئے یہ فاصلہ ناپا جا رہا ہے۔ اور کونسا مشاہد اس فاصلہ کو ناپ رہا ہے۔ اب چونکہ وقت خود اضافی ہے اس لئے فاصلہ جو وقت پر منحصر ہے لازماً اضافی ہوگا۔ تجربوں کے نتیجے سے بھی سائنس دانوں نے اس امر کی تصدیق کی ہے کہ متحرک جسموں کا درمیانی فاصلہ دو مختلف مشاہدین کے لئے مختلف ہوتا ہے۔

غرض نظریہ اضافیت کی رو سے مکان اور زمان مطلق اور ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں بلکہ اضافی اور ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ کائنات میں دو مختلف چیزیں زمان اور مکان نہیں بلکہ صرف ایک ہی چیز ”زمان - مکان“ پائی جاتی ہے جس میں مکان اور زمان گھل مل جاتے ہیں اور ایک ہی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ۱۹ ویں صدی تک دنیا کا جو سہ البادی تصور رائج تھا اسکی بجائے اب چار ابعاد مان لئے گئے ہیں کیونکہ کائنات محض مقاموں اور فاصلوں کا مجموعہ نہیں بلکہ واقعات پر مشتمل ہے۔ کسی واقعہ کو معین کرنے کے لئے صرف اس کے جائے وقوع کا بیان کرنا کافی نہیں بلکہ یہ بھی بتانا لازمی ہے کہ واقعہ کس وقت ظہور میں آیا۔ اس طرح واقعات کی تعین کے لئے چار اعداد یعنی طول، عرض، عمق اور وقت کے معلوم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے اور اسی لئے کہا جاتا ہے کہ ہماری دنیا جو واقعات کی دنیا ہے چار ابعادی ہے۔

آئین شٹائن کے نظریہ اضافیت میں زمان اور مکان مطلق نہیں بلکہ اضافی ہیں۔ اس اضافیت کی بنا پر عمل ریاضی کے ذریعے سے یعنی محض منطقی استدلال سے چند اہم نتیجے اخذ کئے جاتے ہیں جن کی صداقت میں شبہ نہیں کیا جاسکتا۔

(الف) اضافیت کے نظریہ میں روشنی کی رفتار مبنیادی اہمیت رکھتی ہے۔

یہ رفتار تین لاکھ کیلو میٹر فی ثانیہ یعنی ایک لاکھ چھیالیس ہزار میل فی ثانیہ ہے۔ بظاہر یہ رفتار ہم کو بہت زیادہ معلوم ہوتی ہے۔ چنانچہ روشنی کی ایک شعاع زمین کے ایک مقام سے کسی دوسرے مقام تک پلک جھپکنے میں پہنچ جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی یہ رفتار ایک محدود رفتار ہے۔ اور تجربہ خانے میں بعض ایسے مادی ذرے حاصل ہوتے ہیں جن کی رفتار روشنی کی رفتار کے لگ بھگ ہوتی ہے۔ نیوٹن کے نظریہ میں جو مساواتیں حاصل ہوتی ہیں ان میں یہ رفتار شامل نہیں ہوتی۔ لیکن آئن سٹائن کی مساواتوں میں یہ ہمیشہ پائی جاتی ہے۔ دنیا کے معمولی مظاہر میں رفتاریں بہت سست ہوتی ہیں چنانچہ تیز سے تیز ہوائی جہاز کی رفتار ایک گھنٹہ میں (۵۰۰) میل یعنی ایک ثانیہ میں چند گز سے زیادہ نہیں ہوتی۔ یہ رفتار روشنی کی رفتار کے مقابلہ میں بہت ہی حقیر ہے۔ ایسے معمولی واقعات کے لئے نیوٹن اور آئن سٹائن کی مساواتوں میں اس قدر خفیف اور ناقابل لحاظ فرق ہے کہ وہ موجودہ آلوں کی مدد سے نہیں ناپا جاسکتا۔ ان واقعات کے لئے نیوٹن کی مساواتیں استعمال کرنا کافی ہے۔ البتہ تیز رفتار والے واقعات کے لئے نیوٹن کا نظریہ قطعی غلط ہے۔ ان واقعات کی توجیہ کے لئے آئن سٹائن کا نظریہ استعمال کرنا نہایت ضروری ہے۔ اس نظریہ میں آئن سٹائن نے ثابت کیا ہے کہ کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر نہیں کر سکتی۔ اور اس روشنی کی رفتار بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ نتیجہ جو باضابطہ ریاضی کی مدد سے حاصل ہوتا ہے، فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی تشفی بخش ہے۔ کیونکہ بغرض محال اگر کوئی مادی شے روشنی سے زیادہ تیز سفر کر سکتی تو ایک ایسے مشاہد کے لئے جو اس نظام میں واقع ہو علت و معلول کا تمام سلسلہ درہم برہم ہو جاتا۔ مثلاً فرض کیجئے کہ ایک مشاہد زبرد روشنی سے زیادہ تیز رفتار کے ساتھ سفر کر رہا ہے۔ جب وہ ایک مکان کے

مقابل سے گزرتا ہے تو بکر ایک کھٹکے دبا کر چراغ روشن کرتا ہے۔ زید کو چراغ کی روشنی پہلے نظر آئے گی، اور کھٹکے دبانے بعد میں دکھائی دے گا۔ اس لئے زید کی نظر میں کھٹکے دبانے کا نتیجہ روشنی ہونا نہیں بلکہ روشنی ہونے کا نتیجہ کھٹکے دبانے کا ہوگا۔ زید کے لئے تمام واقعات اسی الٹی ترتیب میں رونما ہوں گے۔

لیکن علت و معلول کی اس برہمی کا انسداد آئن نشتائن نے پہلے ہی کر دیا ہے، کیونکہ نظریہ اضافیت کا یہ بنیادی مسئلہ ہے کہ زید یا کسی مادی جسم کی رفتار روشنی کی رفتار کے مساوی بھی نہیں ہو سکتی۔ اس سے زیادہ تیز ہونا تو بدرجہ اولیٰ ناممکن ہے۔

(ب) اضافیت کے نظریہ کا دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ متحرک جسموں کا طول حرکت کی سمت میں کم نظر آتا ہے مثلاً فرض کیجئے کہ زید مشرق کی طرف کسی یکساں سیدھی رفتار سے تیز حرکت کر رہا ہے۔ اور بکر ساکن ہے۔ زید کے ہاتھ میں ایک لکڑی ہے جس کا طول ایک گز ہے اور جو شرقاً و غرباً واقع ہے۔

بکر تجربہ کر کے معلوم کرتا ہے کہ زید کی لکڑی کا طول ڈھائی فٹ ہے لیکن زید خود ناپتا ہے تو اس کو اپنی لکڑی کا طول پورا ایک گز حاصل ہوتا ہے۔ نظریہ اضافیت

میں اس امر کی تشریح کی جاتی ہے کہ زید اور بکر دونوں اپنی اپنی جگہ پر صبح ہیں اور ان کے مشاہدوں میں کوئی تضاد نہیں ہے کیونکہ لکڑی کے طول کو اپنے اپنے

نظام میں یعنی مکان۔ زمان میں ناپتے ہیں۔ اگر ہم ان کے نتیجوں کا مقابلہ کرنے کے لئے لوئر ٹائر کے ضابطوں کو استعمال کریں تو دیکھیں گے کہ دونوں

کے نتیجے ایک دوسرے کے موافق ہیں۔ لکڑی کا ”اصلی“ طول کوئی مغنی نہیں رکھتا۔ ہر طول کسی ناپنے والے یا مشاہد کے لحاظ سے ہوگا۔ کوئی طول مطلق نہیں

سب اضافی ہیں۔ یاد رہے کہ زید کی لکڑی کے طول میں کمی صرف بکر کو معلوم ہوگی خود زید کو اس کا ذرا بھی احساس نہیں ہوگا۔ کیونکہ اپنی نظر میں وہ ساکن ہے اور

اس کی دنیا وہی معمولی دنیا ہے۔ البتہ زید دیکھے گا کہ بکر مغرب کی طرف تیز رفتار سے جا رہا ہے۔ اور بکر کے ساتھ جتنی چیزیں ہیں وہ سب حرکت کی سمت میں سکرٹی ہوئی ہیں۔ غرض کہ طول میں کمی کا یہ احساس باہمی ہے۔

(ج) مکان کی طرح زمان بھی اضافی ہے اور مختلف مشاہدین کے نزدیک وقت کا بہاؤ مختلف ہوتا ہے اس کی تشریح کے لئے بھی وہی اوپر کی مثال لیجئے۔ زید اور بکر ایک دوسرے کے لحاظ سے حرکت کر رہے ہیں۔ بکر دیکھتا ہے کہ زید کے ہر کام میں زیادہ دیر لگتی ہے جس کام کو بکر خود پانچ منٹ میں کرتا ہے اس کے کرنے میں زید کو چھ منٹ لگتے ہیں۔ بکر کا سگار (۲۰) منٹ میں ختم ہو جاتا ہے تو زید کا سگار بکر کی نظر میں آدھا گھنٹہ جلتا رہتا ہے۔ غرض بکر یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ زید کا وقت سستی سے طے ہو رہا ہے۔ وقت کی سستی کا یہ احساس بھی باہمی ہے کیونکہ زید اور بکر میں سے ہر ایک خود کو ساکن اور دوسرے کو متحرک سمجھتا ہے۔

(د) اسی طرح نظریہ اضافیت کی بنا پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر متحرک شے کی کمیت میں اضافہ ہونا لازمی ہے۔ مثلاً فرض کیجئے کہ زید اور بکر ایک مقام پر ساکن ہیں اور دونوں کے ہاتھ میں ایک ایک پونڈ کا گولہ رکھا ہوا ہے۔ پھر کسی طرح ان دونوں میں تیز اضافی حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ بکر سمجھتا ہے کہ زید تیز رفتار کے ساتھ حرکت کر رہا ہے۔ تجربہ کرنے پر بکر کو معلوم ہوتا ہے کہ زید کے گولہ کی کمیت ایک پونڈ سے زیادہ ہے اسی طرح زید کے نظام کی تمام چیزوں کی کمیت میں اور خود زید کی کمیت میں بھی بکر کو اضافہ محسوس ہوتا ہے۔ حالانکہ خود زید کو ان چیزوں کی کمیت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا ہے چاہے وہ کوئی تجربے کیوں نہ کرے۔ البتہ زید کی نظروں میں بکر تیز رفتار سے حرکت کر رہا ہے۔ اور اسی لئے

بکر کے ہاتھ کے گولہ اور بکر کے نظام کی تمام دوسری چیزوں کی کمیت میں اضافہ معلوم ہوتا ہے۔

مختلف مشاہدین کے لئے جو ایک دوسرے کی لحاظ سے اضافی حرکت کرتے ہوں اشیاء کے طول میں کمی، وقت میں سُسی اور کمیت میں اضافہ کو اقبال نے خطبات (صفحہ ۱۹-۲۱) میں حسب ذیل الفاظ میں بیان کیا ہے: "جب جسم کامشاہدہ کیا جاتا ہے وہ متغیر ہے اور مشاہدہ کرنے والے شخص کے لحاظ سے اضافی ہے۔ مشاہد کے مقام اور اس کی رفتار کے ساتھ جسم کی کمیت، شکل اور جسامت بدلتی رہتی ہیں حرکت اور سکون بھی مشاہد کے لحاظ سے اضافی ہیں۔" زمان و مکان کی اس اضافی خاصیت کو اقبال نے جاوید نامہ (صفحہ ۱۹-۲۱) میں "زر و ان" فرشتہ کے تذکرہ کے ضمن میں بڑی خوبی کے ساتھ بیان کیا ہے۔ یہ فرشتہ اقبال کو افلاک کی سیر کے لئے لیجاتا ہے۔ اس سیر سے قبل مولانا روم اقبال کو معراج کی حقیقت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

"از شعور است این کہ گوئی نزد و دور  
چہیت معراج؟ انقلاب اندر شعور  
انقلاب اندر شعور از جذب و شوق  
دار ہا جذب شوق از تحت و فوق  
این بدن با جان ما انباز نیست  
مشت خاک کے مانع پرواز نیست"

پھر روحی اقبال سے کہتے ہیں کہ زمان و مکان زندگی کی مختلف حالتوں میں سے ایک حالت کا نام ہے۔ اور اس آسمانی سفر کے لئے انسان کو جسم خاکی سے منزہ ہونا چاہیے اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب انسان زمان و مکان پر سوار ہو یعنی زمانی اور مکانی حدود پر غالب آئے۔

"بر زمان و بر مکان اسوار شو  
فارغ از بیچاک این زنا ر شو  
چشم بکش بر زمان و بر مکان  
این دو یک حال است از احوال جا"

س کے بعد زروان یعنی زمان و مکان کا فرشتہ اقبال کے سامنے آتا ہے۔ اقبال نے اس فرشتہ کی دو مختلف صورتیں بتلائی ہیں جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ زمان مکان کی اضافی خاصیت کا اظہار کیا جائے۔

زماں سحاب افرشتہ آمد فرو د      باد و طلعت این چو آتش آں چو دود  
آں چو شب تاریک آں روشن شہا      چشم این بیدار و چشم آن بخواب  
بال اور ارنگہائے سرخ و زرد      سبز و سیمین و کبود و لا جورد  
چوں خیال اندر مزاج اورے      از زمین تا کہکشاں اور ادے  
ہر زماں اورا ہوائے دیگرے      پر کشادن در فضاے دیگرے  
(اھ) نیوٹن نے مکان اور زمان کے ساتھ قوت کو بھی مطلق فرض کیا تھا لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ مکان اور زمان اور کمیت اضافی مفہوم ہیں مختلف مشاہد اپنے نظام میں ان کی مختلف قسمیں حاصل کرتے ہیں۔ قوت بھی فاصلہ اور کمیت پر منحصر ہوتی ہے۔ اس لئے اپنے نظریہ اضافیت کو تو سب سے دے کر آئن ٹائن نے بتلایا کہ فاصلہ اور وقت کی طرح قوت بھی اضافی ہوتی ہے۔ قوت کے اضافی ہونے کو سمجھنے کے لئے چند مثالوں پر غور کیجئے۔

فرض کیجئے کہ ایک ہموار چکنا تختہ زمین پر پڑا ہوا ہے اور اس پر ایک کتاب رکھی ہوئی ہے۔ اگر تختے کے ایک کنارے کو پکڑ کر اس کنارے کو اٹھایا جائے تو کتاب پھسل کر مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کرے گی اور اس حرکت کی وجہ زمین کی کشش یا تجاذب کو قرار دینا پڑے گا۔ گویا ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر کوئی چیز بغیر ڈھکیلے جانے یا رسی سے کھینچے جانے کے حرکت کرے تو اس کی حرکت کا باعث تجاذب کی قوت ہے۔ اب فرض کیجئے کہ آپ ایک بندریل گاڑی میں سفر کر رہے ہیں جو ایک سیدھی سڑک پر یکساں رفتار کے ساتھ چل رہی ہے۔

ڈبے کے تمام دریچے بند ہیں اور باہر کی فضا آپ کی نظروں سے پوشیدہ ہے اگر گاڑی بغیر دھکے کھائے سیدھی چلتی رہے اور رفتار میں کوئی تبدیلی نہ ہو اور نہ پھلو کی آواز کان میں آئے تو آپ کو اس گاڑی کی حرکت یا سکون کا کوئی احساس نہیں ہو سکتا یعنی آپ نہیں کہہ سکتے کہ گاڑی چل رہی ہے یا ساکن ہے۔ اب چلتے چلتے گاڑی کی رفتار یکا یک بدلتی ہے یعنی تیز یا سست ہوتی ہے اور آپ ایک دم سامنے یا پیچھے کی طرف جھک جاتے ہیں۔ اگر گاڑی کے فرش پر ایک گولہ آزاد رکھا ہوا ہو تو وہ بھی حرکت کرنے لگتا ہے۔ آپ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ آپ کے جھکا جانے یا گولے کے حرکت کرنے کا سبب کیا ہے۔ گاڑی کی رفتار کے بدلنے کا احساس آپ کو نہیں ہو سکتا کیونکہ آپ بند گاڑی میں ہیں اور کوئی ایسا تجربہ نہیں کر سکتے جس سے گاڑی کے مقام کی تبدیلی معلوم ہو۔ رفتار اور اس کی تبدیلی معلوم کرنے کیلئے مقام کی تبدیلی معلوم کرنا لازمی ہے۔ آپ کا مشاہدہ صرف اس قدر ہے کہ آپ جھک گئے ہیں اور جتنی چیزیں فرش پر آزاد رکھی ہوئی تھیں وہ حرکت کر رہی ہیں۔ یہ آخر اشیاء بھی ہوتا جب کوئی طاقتور ہستی گاڑی کو ایک طرف اٹھاتی جس کی وجہ سے گاڑی زمین کی سطح کے ساتھ ایک زاویہ بناتی ہوئی مائل ہو جاتی لیکن آپ گاڑی کے اس اٹھانے کا سامنے کو بھی نہیں دیکھ سکتے۔ آپ صرف یہ دیکھ رہے ہیں کہ تمام اشیاء مقابل کے کنارے کی طرف حرکت کر رہی ہیں اس لئے آپ یہ نتیجہ نکالیں گے کہ مقابل کے کنارے کی طرف کوئی کشش یا تنجاذب کی قوت پیدا ہو گئی ہے، جیسا کہ آپ نے تختہ اور کتاب کی مثال میں دیکھا تھا۔ ریل گاڑی کے باہر کھڑا ہوا مشاہدہ کہے گا کہ کوئی قوت عمل نہیں کر رہی ہے بلکہ صرف گاڑی کی رفتار بدل رہی ہے۔ آپ دونوں میں سے کسی ایک کو صحیح اور دوسرے کو غلط نہیں کہہ سکتے۔ دونوں اپنی حد تک حق بجانب ہیں۔ جو چیز آپ کی نظروں میں تنجاذبی قوت ہے وہ بیرونی مشاہدہ کے نزدیک رفتار کی



تبدیلی ہے اس طرح معلوم ہوتا ہے کہ قوت مشاہد سے آزاد کوئی مطلق نہیں ہے۔  
 قوت کی اضافیت کو ایک اور طرح سے بھی سمجھا جاسکتا ہے۔ کوئی موٹر  
 یا ریل گاڑی سیدھے راستہ پر چلتے چلتے مڑتی ہے تو مسافر ایک طرف گرنے لگتے  
 ہیں۔ اس طرح گویا ایک قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر یہ گاڑی مسلسل ایک گول راستہ  
 میں چلتی رہے تو اس گول راستہ کے مرکز کی طرف ایک مستقل قوت پیدا ہو جائیگی  
 جو نہ صرف مسافروں کو محسوس ہوگی بلکہ ہر اس طبیعی تجربہ میں بھی ظاہر ہوگی جو گاڑی میں  
 کیا جائے۔ اسی طرح اگر ہم ایک ڈوری سے پتھر باندھ کر گھمائیں تو ہمارے ہاتھ  
 پر ایک دباؤ محسوس ہوگا۔ یہ دباؤ اسی قوت کی ایک قوت ہے جو موٹر یا ریل گاڑی کے  
 مڑنے وقت محسوس ہوتی ہے۔

فرض کیجئے کہ ایک میدان میں شیر کا ایک بند پنجر رکھا ہے اور اس کے  
 چاروں طرف تاشائیوں کی ایک بڑی تعداد جمع ہے۔ دفعۃً پنجر کھل جاتا ہے۔ پتھر تاشائی  
 فوراً ہر طرف بھاگنے لگتے ہیں۔ اور جس قدر ہو سکے پنجر سے دور ہونے کی کوشش  
 کرتے ہیں۔ اب فرض کیجئے کہ ایک مشاہد دور بیٹھے ہوئے اس واقعہ کو دیکھ رہا ہے  
 اس کو شیر کا پنجر یا شیر دکھائی نہیں دیتا۔ وہ صرف یہ دیکھ سکتا ہے کہ بہت سے لوگ  
 ایک میدان میں جمع تھے اور پھر کیا ایک اس طرح حرکت کرنے لگتے ہیں کہ ایک خاص  
 مقام سے جہاں تک ہو سکے دور ہو جائیں۔ اس لئے مشاہد یہ نتیجہ اخذ کرے گا  
 کہ اس خاص مقام پر ایک قوت پیدا ہو گئی ہے جو تمام لوگوں کو اپنے سے دور  
 بٹاتی ہے۔

ان مختلف مشاہدوں پر غور کرنے کے بعد قوت کے اضافی ہونے کا تصور  
 سمجھ میں آ جاتا ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر آئن سٹائن نے بتایا کہ نہ صرف قوت غیر  
 اور اضافی ہے بلکہ سرے سے قوت کے وجود کا تصور ہی بے کار ہے اور حقیقت

تک ہماری رسائی میں رکاوٹ پیدا کرتا ہے۔ قوت کوئی خارجی شے نہیں ہے جو مکان  
 زمان سے ملندہ ہے بلکہ اسی مکان زمان کی ایک حالت ہے جو ہم کو قوت کے طور پر  
 محسوس ہوتی ہے۔ جتنے تجربے اور مشاہدے ہیں ان کی توجیہ مکان زمان کی حالتوں  
 کے لحاظ سے کی جاسکتی ہے قوت کا مفہوم داخل کرنے سے محض پیچیدگیاں پیدا  
 ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک دریا کا پانی پہاڑ سے نکل کر وادی میں بہتے ہوئے سمندر میں  
 گرتا ہے تو کیا ہم کہتے ہیں کہ دریا کو سمندر سے عشق ہے اور اس عشق کی قوت  
 پانی کو مجبور کرتی ہے کہ وہ سمندر میں جا گرے؟ ہم یہی کہیں گے کہ یہاں عشق کی قوت  
 کا مفہوم داخل کرنا غیر ضروری ہے۔ دریا اس لئے نہیں بہتا کہ سمندر اس کو  
 لکھینچتا ہے بلکہ اس لئے بہتا ہے کہ اس مقام پر زمین کی نوعیت ہی اس طرح  
 کی ہے اور یہ اس کے لئے آسان ترین راستہ ہے۔ اسی طرح کسی جسم کی حرکت  
 کے متعلق یہ کہنا کہ حرکت ایک قوت کی وجہ سے ہوتی ہے، غیر ضروری پیچیدگی پیدا  
 کرتا ہے۔ بلکہ یوں سمجھنا چاہیے کہ جسم جہاں واقع ہے اس کے ارد گرد مکان زمان  
 کی حالت ہی کچھ ایسی ہے کہ جسم کا آسان ترین راستہ وہی ہے جو نظر آتا ہے۔  
 سی پہاڑ کی چوٹی پر جانا ہو تو ہم یہ نہیں کرتے کہ دامن سے پہاڑ کی چوٹی تک  
 ایک سیدھے خط میں چڑھتے چلے جائیں۔ ظاہر ہے کہ اس سیدھے خط میں  
 پہاڑ کا ڈھال بہت زیادہ ہے اس لئے سیدھا چڑھنا محال نہیں تو دشوار  
 ضرور ہے۔ اس واسطے ہم پہاڑ پر ایسے چکر کاٹنا شروع کرتے ہیں کہ مناسب  
 حال سے سابقہ پڑے اور اس راستہ پر چلنا آسان ترین ہو۔ کیا اس صورت  
 میں ہم یہ کہیں گے کہ پہاڑ کی چوٹی سے ایک قوت نکلتی ہے جو ہم کو چکر کاٹنے پر  
 بور کرتی ہے۔ ہم تو پہاڑ کی سطح پر صرف اپنا آسان ترین راستہ اختیار کر رہے ہیں  
 یا۔ پہاڑ سے نکلنے والی قوت کا کوئی ذکر ہی نہیں اور نہ اس کی ضرورت ہے۔ یہی حال

دوسری حرکتوں کا ہے۔ زمین سورج کے گرد چکر لگا رہی ہے اب اس کی کیا ضرورت ہے کہ زمین اور سورج کے درمیان تجاذب کی قوت فرض کی جائے جو زمین کو گھما رہی ہے۔ یہ کیوں نہ کہا جائے کہ سورج کے اطراف ”مکان زمان“ ایک خاص حالت میں ہے۔ اور اس ”مکان زمان“ میں زمین اپنے آسان ترین راستے پر جا رہی ہے۔ قوت تجاذب کا کوئی وجود ہی نہیں۔ پس عام اضافیت کے اصولوں پر آئن سٹائن نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ ہم جس کو ”قوت“ کہتے ہیں وہ صرف ”مکان = زمان“ کی ایک خاصیت ہے کوئی علیحدہ چیز نہیں۔ کائنات کی ہر شے اپنے گرد و پیش کے ”مکان = زمان“ میں آسان ترین راستہ اختیار کرتی ہے۔ تمام جسموں کی حرکتیں وغیرہ اسی اصول کی بنا پر حاصل کی جاسکتی ہیں۔

ان وجوہ کی بنا پر آئن سٹائن نے یہ بھی بتایا کہ مادہ کی موجودگی زمان مکان کی طبیعی خاصیتوں پر اثر انداز ہوتی ہے۔ تجربے، مشاہدے اور نظریے سب اس امر کی تصدیق کرتے ہیں کہ طبیعی فضا (یعنی مکان زمان) اس قسم کی چٹھی نہیں ہے جس کو اقلیدس کی جیومیٹری میں مان لیا گیا ہے۔ بلکہ طبیعی فضا کی جیومیٹری ناقلیدی قسم کی ہے جس میں فیثاغورث کا مشہور مسئلہ صحیح نہیں رہتا۔ چونکہ اقلیدسی فضا کو جس کی جیومیٹری ایک مستوی سطح کی جیومیٹری کے ماثل ہے، ”چٹھی فضا“ کہتے ہیں، اس لئے اس نئی ناقلیدی فضا کو جس کی جیومیٹری ایک گول کرہ کی سطح کی جیومیٹری کے ماثل ہے، پیچ و خم والی یا مڑی ہوئی فضا کہتے ہیں۔ فضا کا یہ پیچ و خم اب ایک مسلمہ سائنسی حقیقت ہے۔ اقبال اس حقیقت سے جنوبی آگاہ تھے۔ اور اپنے شعاع میں بعض جگہ انہوں نے مڑی ہوئی فضا کے اس مفہوم کو باندھا ہے۔

”کارروان تھک کر فضا کے پیچ و خم میں رہ گیا۔“

(۹) نظریہ اضافیت کے انکشاف سے پہلے مکان یعنی فضا کے متعلق

خیال کیا جاتا تھا کہ اس کی کوئی انتہا نہیں ہے کیونکہ یہ تصور کرنا مشکل تھا کہ فضا کہیں جا کر ختم ہو جاتی ہے کسی فضا کے ختم ہونے کو ہم دو طرح سے سمجھ سکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر کسی کمرے کے ختم ہونے کا خیال کریں تو ہمارے ذہن میں فوراً دیواروں کا تصور آتا ہے۔ یعنی ہم کہتے ہیں کہ کمرے کے چاروں طرف دیواریں ہیں۔ یا اگر کسی کھیت یا احاطہ پر غور کریں تو وہ ایک بار سے گھرے ہوئے ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ ہم کسی بلند سطح پر چڑھ جائیں اور کچھ دور جانے کے بعد یہ سطح یکایک ختم ہو جائے اس کے بعد ایک گہرا غار ہو اور اس غار کی وادی ہماری نظروں سے پوشیدہ رہے۔ ان مختلف صورتوں میں ہم کہتے ہیں کہ کمرہ یا کھیت یا سطح کی انتہا ہے۔ اور اس انتہا پر دیوار یا غار واقع ہے۔ اب اگر فضا کی بھی انتہا فرض کی جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس انتہا پر کیا کوئی دیوار یا کنارہ واقع ہے۔ اور چونکہ فضا کی انتہا پر دیوار یا کنارہ کا تصور ناممکن تھا اس لئے مان لیا گیا کہ فضا کی کوئی انتہا نہیں اگرچہ ہمارے حواس یا تجربے ایک خاص حصہ سے آگے کی کچھ خبر نہیں دیتے۔

لیکن نظریہ اضافیت کی بنا پر آئن سٹائن نے نہ صرف یہ ثابت کیا کہ کائنات بے انتہا نہیں ہے بلکہ یہ بھی بتایا کہ اس تنہا ہی کائنات کا تصور کس طرح کیا جاسکتا ہے۔ اگر فضا کی انتہا مان لی جائے تو دیوار یا کنارہ کا سوال ہمارے ذہن میں اس لئے آتا ہے کہ ہم نے فضا کو ایک کمرہ کی طرح چھٹی (اقلیدی) سمجھ رکھا ہے۔ ایک کمرہ مثلاً گولے کو لیجئے۔ اس گولے کی سطح بے انتہا نہیں ہے۔ اس کے کسی دو نقطوں کا درمیان فاصلہ سب سے زیادہ لیکن کیا اس گولے کی سطح پر کوئی حد یا کنارہ ہے؟ اگر زمین کی سطح پر ہم چلنے لگیں تو کیا کسی مقام پر پہنچ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کے آگے نہیں جاسکتے؟ ایک کمرہ کی سطح کے لئے ہم کو ماننا پڑتا ہے کہ وہ انتہا رکھتی ہے لیکن اس کے کسی مقام پر کوئی حد یا کنارہ نہیں ہے۔ فضا کے متعلق بھی ہم ابھی دیکھ آئے ہیں کہ وہ چھٹی (اقلیدی)

نہیں بلکہ بیچ دار اور خمیدہ (نا اقلیدی) ہے اس لئے ایک گولہ کی طرح اس کی بھی انتہا ہو سکتی ہے، اگرچہ کوئی حد یا کنارہ نہ ہو۔ ایسی فضا کو ریاضی دان تنہا ہی لیکن غیر محدود کہتے ہیں۔ اس اصطلاح سے صرف اس حقیقت کو ظاہر کرنا مقصود ہے کہ فضا کے کسی دو نقطوں کا درمیانی فاصلہ بے انتہا بڑا نہیں بلکہ معین ہے اگرچہ اس فضا میں ہم جب تک چاہیں چل سکتے ہیں کوئی حد یا کنارہ ویسا نہیں ہے جہاں پہنچ کر ہمارا سفر ختم ہو جائے۔ علم جغرافیہ میں زمین کے گول ہونے کا ثبوت دیتے وقت بتایا جاتا ہے کہ اگر ایک شخص کسی مقام سے روانہ ہو اور سیدھے ایک ہی سمت میں چلتا رہے تو آخر وہ اسی مقام پر پہنچ جائے گا جہاں سے روانہ ہوا تھا اور اگر اسی طرح چلتا رہے تو جتنی دیر تک چاہے چل سکتا ہے۔ کائنات کے تنہا ہی لیکن غیر محدود ہونے کو بھی اسی طرح تصور کیا جاسکتا ہے اقبال نظریۂ اضافیت کے اس نتیجے سے بھی واقف تھے کہ کائنات غیر محدود لیکن تنہا ہی ہے چنانچہ خطبات میں آئن سٹائن کے نظریہ کے فلسفیانہ پہلو پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ ”اس نظریہ کی رو سے فضا مادہ پر منحصر ہے۔ آئن سٹائن کے خیال کے بموجب کائنات کسی لامحدود خلا میں ایک جزیرہ نہیں ہے بلکہ وہ غیر محدود لیکن تنہا ہی ہے جس کے آگے کوئی خیالی فضا نہیں۔“

(نہ) اپنے نظریہ اضافیت کی بنا پر آئن سٹائن نے بتایا کہ توانائی (انرجی) بھی ایک جمود رکھتی ہے جن کو عرف عام میں وزن کہا جاتا ہے۔ آئن سٹائن نے ثابت کیا ہے کہ مادہ اور توانائی دو مختلف اشیا نہیں بلکہ ایک ہی شے کی دو مختلف شکلیں ہیں جس طرح برف اور پانی ایک ہی شے کی دو مختلف حالتیں ہیں۔ روشنی کی شعاع صرف اسی وقت سیدھے خط میں جاتی ہے جب کہ فضا میں کوئی مادہ نہ ہو۔ لیکن اگر یہی شعاع کسی مادی جسم کے قریب سے گزرے تو اپنے سیدھے

نہ سے مڑ جائے گی۔ آئن سٹائن نے ایک ضابطہ بھی معلوم کیا ہے جس کی مدد سے پتہ چلتا ہے کہ کسی مادی شے سے کسی قدر توانائی اور کس توانائی سے کس قدر مادہ حاصل ہوتا ہے۔ اس تبدیلی کو دارالتجربہ میں ثابت کیا جا چکا ہے اور اس کو بیسویں صدی کا اہم ترین سائنسی انکشاف مانا جاتا ہے۔ نظریہ اضافیت اور کوٹم نظریہ نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کی ہر شے میں دوئی پائی جاتی ہے۔ ایک ہی شے کبھی ذرہ کے خواص کا اظہار کرتی ہے اور کبھی موج کے خواص کا۔ مادہ اور توانائی میں کوئی اساسی اختلاف نہیں ہے۔

اس جدید انکشاف نے مادیت کا خاتمہ کر دیا ہے۔ مادہ پرستوں اور دہریوں کا خدا کی ہستی کے خلاف یہ استدلال تھا کہ ایک غیر مادی خالق مادی اشیاء کو کس طرح پیدا کر سکتا ہے؟ لیکن اب ہم جانتے ہیں کہ مادہ اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ یعنی خدا آسمانوں اور زمین کا نور ہے۔ نظریہ اضافیت کے اس فلسفیانہ پہلو کی قدر و قیمت اقبال خوب جانتے تھے۔ چنانچہ وہ خطبات (صفحہ ۵۲) میں فرماتے ہیں۔ ”... اس طرح ہمیں معلوم ہو گیا کہ قدیم طبیعیات کی مادیت کا سرے سے وجود ہی نہیں“ نظریہ اضافیت نیچر کی واقعیت کو معلوم نہیں کرتا بلکہ مادہ کے متعلق اس تصور کا خاتمہ کرتا ہے۔ کہ مادہ نیچر میں خود بخود پھیلا پڑا ہے۔ اسی تصور نے قدیم طبیعیات کو مادیت کے غار میں ڈھکیلا تھا۔ جدید اضافیتی طبیعیات میں مادہ کوئی پائدار شے نہیں ہے جس کی خاصیتیں بدلتی جائیں بلکہ یہ محض ایک باہمی کنٹرول رکھنے والے واقعات کے نظام کا نام ہے۔“ انہی خطبات میں ایک اور (صفحہ ۷۴) اقبال لکھتے ہیں ”آئن سٹائن نے مادیت پر کاری ضرب لگائی ہے اور اس کے انکشاف نے انسانی خیالات میں ایک وسیع الاثر انقلاب

کی بنیادیں رکھی ہیں۔“

غرض اقبال نظریۂ اضافیت کے اصول۔۔۔ کے بحیثیت مجموعی قائل ہیں لیکن ان کا ایک اعتراض بھی ہے۔ راقم الحروف کے خیال میں ان کا یہ اعتراض اس نظریۂ سے متعلق ایک غلط فہمی کی بنا پر تھا جو عام طور پر غیر ریاضی دانوں میں پھیلی ہوئی ہے۔ دوسرے فلسفیوں کی طرح اقبال نے بھی یہ خیال کیا کہ نظریۂ اضافیت نے وقت (زمان) کی حقیقت اور واقعیت کو فنا کر دیا ہے۔ اور وقت کو فضا کی ایک چوتھی سمت بنا کر چھوڑ دیا ہے اس طرح مستقبل ایک مقرر کردہ چیز بن جاتی ہے، جو اسی طرح معین ہے جیسے کماضی۔ اس طرح زمان کی تخلیقی حرکت باقی نہیں رہتی اور کائنات میں تقدیر اور جبر کا دور دورہ ہو جاتا ہے۔ نظریۂ اضافیت کا یہ تصور جو فلاسفہ اور ان کے ساتھ اقبال نے لیا ہے صحیح نہیں ہے۔ وقت، چوتھی سمت ضرور ہے لیکن فضا یعنی مکان کی چوتھی سمت، نہیں بلکہ زمان مکان مسلسل کی چوتھی سمت ہے نظریۂ اضافیت میں وقت اتنا ہی حقیقی ہے جتنا کہ فضا بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہی حقیقی ہے فضا میں مطلق طور پر پیچھے یا آگے کی سمتوں کو تعین کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے لیکن وقت میں ماضی اور مستقبل کے تعین کا طریقہ اور ذریعہ موجود ہے۔ حرکیات (Thermodynamics) (کے دو اصول یعنی ناکارگی (Entropy) ) میں اضافہ کے اصول سے ہمیں معلوم ہو سکتا ہے کہ دو واقعات میں سے کونسا واقعہ پہلے ظہور پذیر ہوا اور کونسا بعد میں۔ نظریۂ اضافیت نے وقت کے بہاؤ کی سمت پر کوئی اثر نہیں کیا بلکہ اس کو جون کاؤن چھوڑ دیا ہے۔ واقعات کی ترتیب مشاہدہ پر منحصر نہیں بلکہ ہر مشاہدہ کے لئے ایک ہی ہے۔ اقبال نے آؤسٹن (Ouspinski) وغیرہ کے اس خیال پر بجا اعتراض کیا ہے لیکن یہ مشاہدہ اور مشہود (جس میں واقعات رونما ہو رہے ہیں) کی رفتاروں کے موزوں

انتخاب سے معلول کو علت، سے پہلے وقوع پذیر کر دیں۔ لیکن جیسا ہم پہلے بیان کر چکے ہیں نظریہ اضافیت کی بنا پر ایسا ہونا ممکن نہیں ہے۔ حوالہ کے محوروں کے انتخاب کا ایسا کوئی طریقہ نہیں ہے جس کی رو سے علت و معلول کی باہمی ترتیب بدلی جاسکے۔ اقبال اس امر کا اعتراف کرتے ہیں کہ ”عام آدمیوں کے لئے آئن سٹائن کے تصور زمان کو سمجھنا مشکل ہے“ اگر وہ اسے اچھی طرح سمجھ گئے ہوتے تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ جدید سائنس نے قدیم طبیعیات کی کٹر حیرت کے لئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑی بلکہ اس میں قرآن کریم کے بتائے ہوئے اصول یعنی تخلیق ارتقا (کل یوم ہوا فی شأن) کے لئے وافر گنجائش موجود ہے۔ اس تخلیق ارتقا کے اصول کو فرانس کے مشہور فلسفی برگسون نے پیش کیا ہے۔

جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے نظریہ اضافیت کے پیش کردہ تصور زمان و مکان سے اقبال متفق ہیں۔ انہیں نظریہ اضافیت کی اس

### زمان و مکان کے متعلق اقبال کا تصور

تعبیر سے اتفاق ہے جو وہ ہائٹ ہیڈ نے کی ہے یعنی یہ کہ ”نیچر کوئی ایسی سکونی حقیقت نہیں ہے جو ایک غیر حرکتیاتی خلا میں واقع ہو بلکہ وہ ایسے واقعات کا مجموعہ ہے جو اپنے اندر مسلسل تخلیقی بہاؤ کی خاصیت رکھتے ہیں۔“ زمان اور مکان دونوں اضافی اور حقیقی ہیں لیکن ان دونوں میں سے زمان زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اگرچہ تمام اشیاء میں زمان و مکان دونوں موجود ہیں لیکن ان کا باہمی تعلق ایسا ہے جیسا کہ ہم اور ذہن کا یعنی زمان ذہن ہے مکان کا۔ اس کے ساتھ ہی اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ آئن سٹائن کا نظریہ بحیثیت ایک سائنسی نظریہ کے صرف اشیاء کی ساخت سے بحث کرتا ہے لیکن اشیاء کی ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ اس بات کو بھولنا نہیں چاہیے کہ نظریہ اضافیت زمان کی بعض ایسی خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے



جو ہم پر گزرتی ہیں۔ اس لئے یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ زمان کی ساری ماہیت صرف ان خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے جو نظریۂ اضافیت میں بیان کی جاتی ہیں کیونکہ یہ نظریہ قدرت کے صرف ان پہلوؤں پر غور کرتا ہے جن پر ریاضیاتی نقطہ نظر سے بحث کیجا سکتی ہے۔

طبیعیات اور سائنس کے نظریوں کی اس خامی اور نقص کو بیان کرنے کے بعد اقبال زمان کی ان خاصیتوں سے بحث کرتے ہیں جو طبیعیاتی نظریہ سے باہر ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خالص طبیعیاتی نقطہ نظر سے ہم زمان کی صرف جزئی تعین کر سکتے ہیں۔ صحیح طریقہ یہ ہوگا کہ ہم زمان سے متعلق اپنے روزمرہ مشاہدات کا نفسیاتی تجربہ کریں جس سے زمان کی ماہیت کا ٹھیک ٹھیک پتہ چل سکے گا۔ وہ قرآن کریم کی چند آیتوں کا حوالہ دیتے ہیں جن میں زمان سے متعلق ہمارے مشاہدات کو اضافی قرار دیتے ہوئے شعور کے نامعلوم مدارج کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ حقیقی زمان ایک قسم کی تخلیقی فعلیت ہے اس کے متعلق تواثر کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ اس کو ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ زمان خالص دورانِ مرور ہے۔ ہمارا ذہن اپنی سہولت کی خاطر اس خالص زمان کو متواترانات میں تقسیم کر لیتا ہے تاکہ اس طرح حقیقت کی فعلیت کا تصور اور اس کی پیالائش کی جاسکے۔

زمان کے دوران کے متعلق برگسوں کا جو نظریہ ہے اور خارجی دنیا اور ہماری روزمرہ زندگی میں رونما ہونے والے تغیروں کے متعلق اس کا جو تصور ہے اس سے اقبال متفق ہیں لیکن برگسوں کے نزدیک تغیر اور حرکت ہی اصل حقیقت ہیں جس سے ہمیں زمان کا احساس ہوتا ہے۔ فعلیت کو ظہورِ افعال سے قبل ان کا علم نہیں ہوتا اور نہ ان کے ظہور میں کسی ایسی شے کو دخل ہوتا ہے۔ اس کے

برخلاف اقبال کے ہاں ”تغیر و حرکت فعلیتِ مطلقہ کی شان ہے فعلیتِ مطلقہ مبہم اور بے مقصد نہیں بلکہ بامقصد اور شعور و ارادہ سے متصف ہے یہ کہنا کہ مقصد اور غایت متعین کرنے سے فعلیتِ مطلقہ آزاد نہیں رہے گی غلط ہے۔ اقبال کے نزدیک اگر غایت سے یہ مراد ہے کہ پہلے سے کسی بنے بنائے منصوبہ کی تکمیل کی جائے تو زمان غیر حقیقی ہو جاتا ہے۔ ہاں اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ زندگی میں نت نئے مقاصد کی تخلیق جاری و قاعم رہے تاکہ وہ اپنا حق کرے تو زمان کی نفعی لازم نہیں آتی اس طور پر انسان اپنے اوپر متوہین طاری کرتا رہتا اور نئی نئی زندگیاں حاصل کرتا رہتا ہے۔ زمان کا خط پہلے سے کھینچا ہوا ہو جو نہیں بلکہ اس خط کی کشش جاری رہتی ہے تاکہ زندگی کے امکانات ظاہر ہوتے رہیں مراتبِ کونیۃ ذات واجب کے اغراض ہیں جو ہر آن متبدل ہوتے رہتے ہیں۔ زمان میں حوادث کا وقوع پذیر ہونا اس طرح ہے جیسے ظہورِ صفات اپنے موصوف میں اور ظہورِ اعراض اپنے موضوع میں۔ حوادث کے لئے زمان طرف کی حیثیت نہیں رکھتا۔ زمان عارض ہے ان اشیاء کے لئے جو سکنا رکھتی ہیں اس طرح زندگی نت نئے روپ اختیار کرتی رہتی اور پھر اپنے ارتقا کی منزلوں کو طے کرتی جاتی ہے۔“ (روح اقبال مصنفہ ڈاکٹر یوسف حسین خان ص ۱۹۷ صفحہ ۳۴۹)

اقبال کے نزدیک داخلی زندگی کے لحاظ سے انا کے دورِ رخ ہیں جو ہمارے مادی اور روحانی وجود کے متناظر ہیں۔ اقبال ان کو فاعلِ انا (Efficient ego) اور ”عقلِ انا“ (Appreciative ego) کے نام سے پکارتے ہیں۔ پہلے رُخ کا لحاظ کرتے انا زمان و مکان کی طبیعی دنیا سے ربط پیدا کرتا ہے اور اگرچہ وہ اپنی عضویت وحدت کو قائم رکھتا ہے لیکن اس کا ظہور چند معین کو انہم حالتوں میں ہوتا ہے۔ اس فاعلِ انا کا وقت زمان مکان ”سلسلہ کا ایک بُعد ہے اور اس وقت میں

تسلل اور تدریج کی وہ خاصیت موجود ہے جس کو شاعرہ نے بیان کیا تھا۔

قرآن کریم نے عاقل انا کے وقت کی بھی تشریح کی ہے۔ اس انا کا پتہ ہمارے شعوری تجربہ کی تحلیل سے چلتا ہے۔ ہم اپنی اس موجودہ زندگی میں خارجی مظاہر میں اس قدر منہمک ہو جاتے ہیں کہ عاقل کی طرف سے غافل رہتے ہیں۔ یہ انا خالص دوراں میں وجود رکھتا ہے۔ خالص دوراں سے مراد ایسا تغیر ہے جو متوالی نہ ہو۔ اس انا کی زندگی میں شعور کے مختلف مدارج ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں۔ اس کی وحدت اس جراثیم کی وحدت کے مانند ہے جسے اپنی گزری ہوئی نسلوں کے تمام تجربے وراثتہ پہنچے ہوں اور اس میں اس طرح جاری و ساری ہو گئے کہ انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ تمام مل کر ایک واحد اکائی بن جاتے ہیں۔ اس عاقل انا کا زمان طبعاً غیر تسلسلی ہوتا ہے اور اس کے تمام تغیر و حرکتیں ناقابل تقسیم ہوتی ہیں اس کے تمام عناصر باہم گھلے ملے ہوتے ہیں اور اس کی جداگانہ کیفیتوں کی یہ کثرت کئی نہیں بلکہ کیفی ہوتی ہے۔ اسی زمان کے متعلق قرآن کریم میں ارشاد ہوا ہے ”إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ۖ وَمَا أُنْزِلْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةٍ بَالْبَهَةِ“ (ہم نے سب چیزوں کو ایک مقررہ تقدیر پر پیدا کیا ہے۔ ہمارا حکم ایک تھا آنکھ کی جھپک کے مانند نیز) فاعل انا کے لئے یہی ایک غیر متغیر نام دونوں اور برسوں میں منقسم ہو جاتا ہو سکی طرف بھی قرآن کریم میں اشارہ کیا گیا ہے ”الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ“ (اس نے پیدا کیا آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دنوں میں اور پھر قائم ہوا عرش پر) غرض فاعل انا کا دوراں جسے ہم قرون اور صدیوں میں شمار کرتے ہیں عاقل انا کے لئے ایک آن واحد ہے۔ اگرچہ روشنی کے موجوں کا تعدد (کثرت) بہت زیادہ ہوتا ہے جن کو گننے کے لئے ہزاروں لاکھوں سال لگ جاتے ہیں لیکن ہم اس روشنی کو چشمِ زدن میں یعنی

دیکھنے کے ایک واحد فوری فعل کے ذریعے محسوس کر لیتے ہیں اور اس طرح تو اترا اور کثرت کو وحدت میں بدل دیتے ہیں۔ اسی طرح اگرچہ مقامات اور آفات یعنی مکان اور زمان کے چھوٹے چھوٹے تغیر فاعل انا کے لئے ناگزیر ہیں لیکن عاقل انا ان مقامات اور آفات کو ترکیب دیکر ایک واحد کلیت میں مبدل کر دیتا ہے یعنی فاعل انا کی صدیاں اور برس عاقل انا کے زمان میں وہی ایک آن واحد میں جاتے ہیں۔ عاقل انا کا زمان ہم پر فاعل انا کے زمان کی طرح لمحوں کی ایک لڑی کی طرح منکشف نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک صفوی کل کی طرح منکشف ہوتا ہے۔ جس میں ماضی حال کے ساتھ وابستہ رہتا ہے۔ ”مستقبل پہلے سے بندھا ہوا اور مقرر نہیں بلکہ ایک کھلے امکان کے طور پر موجود رہتا ہے۔ قرآن پاک نے جس چیز کو تقدیر کہا ہے وہ زمان ہی ہے جب کہ اس کو صفوی کل کے طور پر دیکھا جائے۔ تقدیر وہ زمان ہے جب کہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر غور کیا جائے۔ ہر آنے والا لمحہ نہ صرف نیا ہوتا ہے بلکہ اس کے متعلق پیشین گوئی کرنا بھی ناممکن ہے۔ دوران کی کیفیت کو محفوظ کرنے کا ذریعہ انسانی حافظہ ہے۔ حافظہ کی بدولت حوادث کی ہر نئی شکل میں ہمارے پاس متبادل طریق کا موجود رہتا ہے۔ جوں جوں زندگی کی وسعت اور تجربہ کی یادوں میں اضافہ ہوتا ہے ہمارے سامنے انتخاب کا وسیع میدان مستقبل کے امکانات کی حیثیت سے حاضر رہتا ہے۔ امکانات کے تاریک حلقوں میں ہم اپنے احساس اور شعور کی مشعلوں سے روشنی کرتے ہیں اور پھر عمل کا قدم آگے بڑھاتے ہیں شعور کے بطن سے آزادی اور اختیار جنم لیتے ہیں۔ حافظہ کا یہ کام ہے کہ ان گزرے ہوئے ادراکات کی یادوں کو ابھارے جو عملی زندگی میں موجودہ ادراکات کے مماثل ہیں اور اس طرح ہمیں ایسا فیصلہ کرنے میں مدد دے جو ان مخصوص حالات میں سب سے زیادہ موزوں ہو۔ حافظہ کی بدولت ہم وجدانی طور پر دوران کے مختلف لمحوں کی بیک وقت گرفت کر لیتے

یہ۔ تاکہ لزوم کی پابندی سے نجات ملے۔ حافظہ گزشتہ لمحوں کو جتنا زیادہ اپنے  
مذہب سمیٹ لے گا اسی قدر انسانی اختیار و آزادی کو خارجی عالم میں تصرف کرنے کا  
موقع حاصل ہوگا۔ جس طرح سرخ رنگ کی حرکت موجی کے بے شمار تعدد کا ہم آہم واحد  
میں ادراک کر لیتے ہیں اسی طرح حافظہ کی بدولت شعور و عمل کی آزادی جبر و لزوم کی  
زنجیروں کو توڑتی اور عمل کی ہر منزل پر سکون و جمود کی بے حرکتی کو اپنے پاؤں تلے کھینچتی  
ہی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ جوش حیات کے جلو میں اگر حرکت و اختیار کی دائمی  
امش نہ ہوتی تو انسانی ارتقا کا قافلہ نہ معلوم ابھی کتنا پیچھے ہوتا۔ خودی یا انامی  
زادی سے انکار صرف اس وقت ممکن ہوگا جب کہ زمان کو مکان کا مترادف قرار  
دیا جائے اور دوران کی تعمیر و وسعت پذیری کے ذریعے سے ہو۔ دوران خالص کا ادراک  
و جدائی طور پر ممکن ہے جب کہ ہماری اندرونی کیفیات ہمارے سامنے جیتی جاگتی  
شکل میں آتی ہیں ان کیفیات کی پیمائش ممکن نہیں اس لئے کہ یہ ایک دوسرے میں  
مدغم ہوتی ہیں۔ اس دوران کی کیفیت کو عالم میں صرف نفس انسانی ہی محسوس کر سکتا  
ہے۔ اس لئے کہ صرف وہی آزاد ہے۔ فطرت پر یہ کیفیت عائد ہوتی ہے اس لئے  
وہ جبر و لزوم کی پابند ہوتی ہے۔ (روح اقبال صفحہ ۳۵۳-۳۵۴)

قرآن کریم کے تصور کے منافی اس سے زیادہ اور کوئی تصور نہیں ہو سکتا کہ  
کائنات سوائے ایک بنے بنائے نقشہ کے کچھ نہیں جس کے مطابق کام ہو رہا ہے  
قرآن کی تعلیم کے مطابق کائنات حرکیاتی ہے۔ یہ ایک ہر دم تشکیل پانے والی کائنات  
ہے نہ کہ ایک مکمل چیز جو اپنے خالق کے ہاتھوں سے بہت عرصہ پہلے نکلی تھی اور اب  
فضائیں مادہ کے ایک بے جان ڈلے کی طرح ہر طرف پھیلی پڑی ہے جس پر وقت  
کے گزرنے کا کچھ اثر نہیں ہوتا۔ خود ہم کو وقت کے تواتر کا جو احساس ہوتا ہے  
اس سے اقبال نے حقیقت آخری کا ایک تصور حاصل کیا ہے جو ان کے نزدیک

ایک ایسا خالص دوران ہے جس میں خیال 'زندگی' اور ارادہ ایک دوسرے سے ترتیب پا کر ایک عضوی وحدت بن جاتے ہیں۔ غرض زمان یا وقت اس حقیقتِ آخری کا ایک لازمی جزء ہے۔

فاعل انا کے تسلسلی زمان اور عاقل انا کے غیر تسلسلی زمان میں امتیاز نہ کرنے کی وجہ سے میک ٹیگرٹ اور بعض دوسرے مفکرین نے غلطی سے زمان کو غیر حقیقی قرار دیا ہے۔ وہ فرض کر لیتے ہیں کہ زمان کی خاصیت صرف تسلسل ہے اور کچھ نہیں۔ اقبال کا کہنا ہے کہ اگر ہم ماضی، حال اور مستقبل کو زمان کے اجزائے لاینفک تصور کر لیں تو گویا ہم زمان کو ایک خط مستقیم تصور کر رہے ہیں جس کا کچھ حصہ ہم طے کر آئے ہیں۔ اور پیچھے چھوڑ چکے ہیں اور کچھ حصہ ہمارے سامنے پھیلا ہوا ہے اور ہمیں طے کرنا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمان ایک زندہ تخلیقی حرکت نہیں بلکہ ایک سکونی مطلق شے ہے۔ میک ٹیگرٹ اور دوسرے علماء کو جو جبر و لزوم کے قائل ہیں اقبال جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے نہ کہ ایک معین اور ثابت واقعہ کی مستقبل کے امکانات کے لئے ہمیشہ گنجائش باقی رہتی ہے۔ جدید کوانٹم نظریہ اقبال کے ان خیالات کی تائید کرتا ہے۔

اقبال کو یقین تھا کہ اگر ہم اپنے شعوری تجربوں اور مشاہدوں پر اچھی طرح غور کریں تو ہمیں تسلسلی اور عارضی دوران کی یہ حقیقی دوران کا پتہ ملے گا۔ جس میں تغیر بعض مختلف حالتوں کے قواثر کا نام نہیں بلکہ جس کی اصلی صفت مسلسل تخلیق ہوتی ہے۔ اس حقیقی دوران میں انا کے الہی موجود ہوتا ہے۔ جس کیلئے یہ کچھ ٹھکنے والی چیز ہے اور نہ نیند۔ (مَا مَسَّنَا مِنْ لُغْوٍ وَلَا نَامُوسُ لَا تَأْخُذُ ۚ سُبْحَٰنَكَ وَبِحَمْدِكَ ۚ يَوْمَ تَسْمَعُ أَلْوَامًا أَنْ يُحَوَّلَ عَنْ مَوَٰجِبِهَا إِلَىٰ مَوَٰجِبٍ أُخْرَىٰ ۚ إِنَّكَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) اس طرح اقبال بتاتے ہیں کہ انا کی زندگی فاعلیت سے عاقلیت کی طرف اور وجدان سے ذہن کی طرف حرکت میں شامل ہوتی ہے۔ اور اس تغیر اور حرکت سے جوہری وقت پیدا ہوتا ہے۔ اس استدلال کی مدد سے

اقبال وقت یا زمان کے اُن دو تصوروں میں پائے جانے والے اختلاف کو رفع کرتے ہیں جن میں سے ایک میں زمان کو ابد کی ایک عضوی وحدت اور کلیت سمجھا جاتا ہے اور دوسرے میں زمان کو جوہری اور متغیر سمجھا جاتا ہے۔ روزمرہ کے تجربوں اور مشاہدوں کی روشنی میں اور اس اصول کو مان کر کہ ہمہ گیر انانیت ہی محدود انانیت کی ہستی کے ثابہ ہے، وہ یہ ثابت کرتے ہیں کہ انائے کامل کا زمان ایک غیر متوالی تغیر ہے یعنی انائے کامل کا زمان ایک عضوی کلیت ہے جو اس انانیت کی تخلیقی حرکت کی وجہ سے جوہری یا تقسیم نظر آتا ہے۔ اس لئے ایک طرف تو انا دوام اور ابد میں یعنی غیر متوالی تغیر میں اور دوسری طرف تسلسلی زمان میں وجود رکھتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تسلسلی زمان ابد اور دوام کے ساتھ اس معنی میں مربوط ہے کہ وہ حقیقت غیر متوالی تغیر کا ایک ناپ ہے۔ اس طرح الہی زمان اور تسلسلی زمان کے درمیانی رابطہ کی تشکیل ہو جاتی ہے۔ اس تسلسل میں تخلیقی ارتقا کا اسلامی تصور مضمر ہے۔

اسلام نے زمان کو حقیقی مانا ہے۔ اقبال بھی اسے حقیقی تصور کرتے ہیں۔ اگرچہ طبیعتی زمان = مکان جس میں انسانی عقل چکر لگاتی ہے اصل حقیقت نہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ

خود ہوئی ہے زمان و مکان کی زناری      نہ ہے زمان نہ مکان الا الہ الا الہ  
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من      چہ زمان و چہ مکان شوخی افکار من است  
وہ زندگی کو زمان میں ایک مسلسل حرکت سمجھتے ہیں۔ ان کا ایقان ہے کہ انسان اپنے جسم اور روح کے ساتھ مل کر ایک ہی وحدت ہے اور یہ تصور غلط ہے کہ انسان کو دو مختلف حقیقتوں میں بانٹا جاسکتا ہے جو اگرچہ ایک نقطہ پر باہم ملتے ہیں لیکن اصل ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ سچ یہ ہے کہ مادہ اور روح ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں۔ مادہ نام ہے روح کا جب اس کو زمان مکان میں بیان کیا جائے۔

ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ جدید اضافیتی کو انٹیم نظریہ کی رو سے مادہ اور توانائی ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں بلکہ ایک ہی حقیقت کے دو بھروپ ہیں۔ اس لئے اقبال کے اس قول پر اچھا نہیں ہونا چاہیے کہ ”جس وحدت کو انسان کے نام سے پکارا جاتا ہے وہ جسم ہے اگر ہم خارجی دنیا میں اس کے افعال پر نظر رکھیں اور روح ہے اگر اس کے انجام دادہ کام کی غایت یا نصب العین کا لحاظ رکھیں۔“ اقبال کے خطبات کے بعد اگر ہم ان کی شاعری پر نظر ڈالیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کئی نفیس اور موثر نظموں میں انہوں نے زمان و مکان کی حقیقت کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ بال جبریل (صفحہ ۱۲۶) کے اشعار میں وہ بتاتے ہیں کہ زندگی زمان کے مسلسل تنیر و حرکت کا دوسرا نام ہے۔

سلسلہ روز و شب نفس گر حادثات      سلسلہ روز و شب اصل حیات و حیات  
سلسلہ روز و شب تار حریر و رنگ      جس سے بناتی ہنوزات اپنی تلبے صناعات  
سلسلہ روز و شب ساززل کی فغاں      جس سے دکھاتی ہنوزات زیر و بم ممکنات  
تیرے شب و روز کی او حقیقت ہے کیا      ایک زمانہ کی روح جس میں نہ دن ہنوز رات  
جادید نامہ میں زمان و مکان کا فرشتہ زروان اقبال پر یہ حقیقت واضح کرتا  
ہے کہ ہر انسانی تدبیر زمان کی تقدیر کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ زندگی، موت اور  
حشر سب زمان ہی کی حرکتیں ہیں۔ انسان فرشتے اور کائنات سب زمان میں واقع  
ہوئے ہیں۔ زمان حقیقت آخری کا ضروری جزو ہے۔

گفت زردانم جہاں راقا ہرم      ہم نہانم از نگہ ہم ظاہر ہم  
بستہ ہر تدبیر با تقدیر من      ناطق صامت ہم خنجر من  
غنچہ اندر شناخ می بالذمن      مرغک اندر آستیاں نالذمن  
من حیاتم، من ماتم، من نشور      من حسابے دوزخ و فرودس و نحو



آدم وافرشتہ در بند من است      عالم شش روزہ فرزند من است  
 ہر گنگہ گریستاخی چینی منم      ام ہر چیز سے کہی بینی منم  
 اسرار خودی میں اقبال نے امام شناسنی کے مشہور مقولہ "الوقت سیف قاطع"  
 کی تفسیر کی ہے کہ وقت ایسی شمشیر براں ہے کہ جس کے لمحہ میں ہوا اس کی قدرت  
 حضرت موسیٰ کی قدرت سے زیادہ ہوتی ہے۔ جو شخص زمانہ کو محض دن اور رات کی  
 تعداد سے نا پتا ہے وہ گمراہی میں ہے۔ اور زمانہ کی اصل حقیقت سے ناواقف ہے۔

اے اسیر دوش و فردا در نگر      در دل خود عالم دیگر نگر  
 دزد گل خود ختم طلعت کاشی      وقت را مثل خطے پسنداشی  
 باز با پیماہ لیل و نہار      فکر تو سپیوہ طول روزگار  
 ساختی این رشتہ را ز نار دوش      گشتہ مثل بتان باطل فروش

جو شخص زمانہ کی اصل حقیقت سے واقف نہیں وہ حیات جاوداں سے بھی  
 آگاہ نہیں ہے۔ زمانہ کو بھی لیل و نہار کے پیمانہ سے اسی طرح نا پنا جیسا کہ ہم مکان  
 کو آگے پیچھے کی سمتوں کے ذریعہ نا پتے میں بڑی سخت غلطی ہے۔ جیسا کہ ہم نظریہ  
 اضافیت کے بیان میں بتا چکے ہیں اگرچہ زمانہ اور مکان ایک دوسرے سے مل کر  
 زمانہ مکان کا چار ابعادی سلسلہ بناتے ہیں لیکن پھر بھی زمانہ اور مکان کا بنیادی  
 فرق باقی رہ جاتا ہے۔ محض مکان یعنی فضا میں مطلق آگے اور مطلق پیچھے کی سمتوں کا تعین  
 کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن زمانہ میں ماضی اور مستقبل کا امتیاز باقی رہتا ہے۔ اس کے  
 علاوہ زمانہ کے متعلق ہمارے ادراک اور مکان کے متعلق ادراک میں ایک اہم فرق  
 ہے۔ ہماری زندگی اس پر مشتمل ہے کہ ہم مطلق مستقبل میں آگے کی طرف بڑھتے ہیں اور  
 اس طرح ہیں وقت کے مختلف وقفوں کے طے کرنے کا احساس ہوتا ہے۔ مکان  
 کے متعلق ہم کو ایسا احساس صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب کہ ہم روشنی کی رفتار سے

زیادہ تیز رفتار کے ساتھ حرکت کریں جو ناممکن ہے۔ اس وجہ سے زمان کے متعلق ہمیں راست ادراک اور تجربہ ہوتا ہے۔ لیکن مکان کے متعلق ہمارا ادراک اور تجربہ بالواسطہ ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا علم ہمارے حواس پر پڑنے والے اثرات اور ان سے اخذ کئے ہوئے نتیجوں پر مبنی ہوتا ہے۔ بالکل اسی طرح خارجی دنیا کے واقعات کے درمیان جو زمانی رشتے ہوتے ہیں ان کا علم بھی ہم کو بالواسطہ ہی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہمارے شعور میں وقت اور اس کے گزرنے کا ہوا حس ہوتا ہے وہ فوری اور راست ہوتا ہے۔ اگر ہم آنکھیں بند کر لیں اور خارجی دنیا کے تمام حیات کو دل سے نکال دیں تو اس کے باوجود ہمیں وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا رہیگا لیکن مکان کی وسعت یا تنگی کا کوئی احساس نہیں ہوگا۔ وقت کا بھی داخلی اور شعوری احساس اس کی امتیازی خاصیت ہے۔ مکان کا ہمیشہ ایک خارجی شے کے طور پر ہی ادراک ہوتا ہے۔

( Nature of Physical World ) پروفیسر ایڈنگٹن نے اپنی کتاب میں زمان اور مکان کے اس فرق کو تفصیل کے ساتھ واضح کیا ہے لیکن یاد رکھنا چاہیے کہ ایڈنگٹن کی یہ کتاب ۱۹۲۸ء میں لکھی گئی تھی حالانکہ اقبال نے ”شعوی امر خودی“ کی تصنیف گزشتہ عالمی جنگ ۱۹۱۴ء تا ۱۹۱۸ء کے دوران میں کی تھی جب کہ اُن تئیں کا نظریہ اضافیت ابھی عام طور پر رائج نہیں ہوا تھا۔ اس شعوی میں اقبال بتاتے ہیں کہ انسانی زندگی کا المیہ یہ ہے کہ بجائے زمان کی اصلی حقیقت کو سمجھ کر زندگی کو آبدار بنانے کے انسان زمان کو مکان کی طرح تسلسلی سمجھ کر گردشِ یل و نہار میں اسیر ہو جاتا ہے۔

باز با پسیمانہ لیل و نہار      فکر تو پیمود طولِ روزگار  
تو کہ از اصلِ زماں آگہ نہ      از حیاتِ جاوداں آگہ نہ

تاکجا در روز و شب باشی اسیر	رمز وقت از "لی مع الله" یادگیر
ایں دآں پیدا است از اسرار وقت	زندگی سرے از اسرار وقت
اصل وقت از گردش خورشیدیت	وقت جاوید است و خورشیدیت
وقت را مثل مکان گسترده	امتیاز دوش و فردا کرده
وقت ما کو اول و آخر ندید	از خیابان ضمیر مادمید
عیش و غم عاشور و ہم عید است وقت	متراب ماه و خورشید است وقت
زندگی از دہر و دہراز زندگی است	"لا تسبق الدھر" فرمان نبی است

بال جبریل میں بھی اقبال نے "زمانہ" کے عنوان سے ایک نظم لکھی ہے جس میں وقت اپنی صفات کا اظہار خود اپنی زبان سے کرتا ہے۔ اس میں فاعل انا کے تسلسلی وقت کا بھی ذکر ہے کہ حوادث اور واقعات یکے بعد دیگرے ظہور پذیر ہوتے ہیں لیکن اصل زمانہ یہ تسلسلی وقت نہیں ہے۔ بلکہ اصل زمانہ میں خود زندگی اور تقدیر مضمر ہیں۔ جس شخص کی نظر عارفانہ نہیں ہے وہ اصل زمانہ سے آگاہ نہیں ہو سکتا۔

"بوتھا نہیں ہڑ جو ہر نہ ہوگا۔ یہی ہے اک حرف مجرمانہ

قریب تر ہے نمود جس کی اسی کا مشتاق ہے زمانہ

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں

میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ہر ایک سے آشنا ہوں، لیکن جدا جدا رسم و راہ میری

کسی کار اکب کسی کا مرکب کسی کو عبرت کا تازیانہ

مرے خم و پیچ کو نجومی کی آنکھ پہچانتی نہیں ہے

ہدف سے بیگانہ تیر اس کا نظر نہیں جس کی عارفانہ

پیام مشرق میں "نواے وقت" والی نظم اقبال کے تصور زمانہ کو بہت اچھی

طرح پیش کرتی ہے طبیعیاتی وقت جو زمان مکان سلسلہ کی ایک سمت ہے اضافی ہے لیکن اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دیکر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جب کہ اس کو تو اتر کی فید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیاء کی جان ہے۔ یہ وقت محض یکسان آفات کا اعادہ نہیں ہے بلکہ اس کا ہر لمحہ بالکل جداگانہ اور اس سے نئی اور انوکھی اشیاء کی تخلیق ہوتی ہے۔ حقیقی وقت میں وجود رکھنا معمولی (تسلسلی) وقت کی جکڑ بندیوں سے آزادی کے مترادف ہے۔ حقیقت میں موجود رہ کر ہم تسلسلی وقت کو لمحہ بہ لمحہ تخلیق کرتے ہیں اور تخلیق بالکل آزادانہ اور غیر مقلدانہ ہوتی ہے۔ وقت کی اس آزاد تخلیقی حرکت پر زندگی کی ساری جدوجہد کا ارمودار ہوتا ہے۔ چنانچہ وقت انسان سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ میری اصل حقیقت تو معلوم کرنے کیلئے تو خود اپنے اندر دیکھ کہ میں تیری جان ہوں۔ میں شہر، بیابان، بھونپڑی اور محل ہر جگہ پر چھایا ہوا ہوں۔ میں موت کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور زندگی بخشتا ہوں۔ دنیا میں یہ جتنے ہنگامے ہوتے رہتے ہیں یہ سب میرے ہی ادنیٰ کرشمے ہیں۔ وزخ اور جنت میرے ہی دو بھروپ ہیں ساکن بھی ہوں اور متحرک بھی میرے امکانات کی کوئی حد نہیں ابھی سیکڑوں کائنات میرے ضمیر میں پوشیدہ ہیں۔ میں انسان کا لباس بھی ہوں اور نرداں کا پیرا ہن بھی تو صرف تدبیر ہی کر سکتا ہے لیکن تقدیر بالآخر میری ہی ہوتی ہے مجھ میں تیرا راز اور تجھ میں میرا راز پوشیدہ ہے۔ میں تیرے شعور سے نکلتا ہوں اور تیرے ہی شعور میں ختم ہو جاتا ہوں کیونکہ فتنہا اور مقصود تو ہی ہے۔ ساری کائنات میں تیرے ہی دم سے گرمی محفل ہے۔ پھر تو کیوں ادھر ادھر بھٹکتا پھرتا ہے۔ اگر تو مقام دل کو پا جائے تو ساری کائنات تجھ میں سما جاتی ہے اور تیری بلند آہنگیوں سے میرے دریا میں بھی طوفان اٹھتے ہیں۔

خوشید به دامانم انجم بگریبانم      در من نگری هیچم در خود نگری جانم  
در شهر و بیا بانم در کالج و شبستانم      من در دم و دامانم من عیش فراوانم

من تیغ جهان سوزم من چشمه جیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبار من      هنگامه افغانی یک جسته شرار من  
انسان و جهان ادا از نقش و نگار من      خون جگر مرداں سامان بهار من

من آتش سوزانم من روفه ضوانم

آسوده و یارم این طر ز تاشابین      در بادیه امروزم کیفیت فردا بین  
پنهان ضمیر من صد عالم رعنا بین      صد کوب غلطان بین گنبد خضر بین

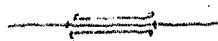
من کسوت انسانم پیرا من یزدانم

تقدیر خسول من تدبیر خسول تو      تو عاشق لیلای من شست جنون تو  
چرخ روح روان پاکم از پند و چگون تو      تو را ز درون من من را ز درون تو

از جان تو پیدا نم در جان تو پنهانم

من ره و تو منزل من فرع و تو حاصل      تو ساز صداینگه تو گرمی این محفل  
آواره آب و گل دریاب مقام دل      گنجیده به جلای من این قلزم بساط

از موج بلند تو سر برزده طوفانم



## انسانوں اور جانوروں کا اکتساب

انسانی اور تحت انسانی کردار کی سب سے نمایاں خصوصیت قوتِ اکتساب ہے۔ وہ اس وقت وجود میں آتی ہے جب کردار میں تدریجی تغیر رونما ہوتا ہے اور اس کے اسباب محرکہ کا اعادہ ہوتا ہے اور جب اس تغیر کا باعث محض تحصیل و متحرکی تغیرات نہ ہوں۔ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ تغیر نظامِ عصبی میں تغیرات کے باعث ہوتا ہے کیونکہ اس نظام میں ملائیت و تحفظ یعنی جیسا ڈھما لو ڈھلنے اور جو چیز دو اسے محفوظ رکھنے کی نیت ہوتی ہے۔

انسان کے مقابلے میں کسی جانور پر تجربہ کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے۔ جانوروں کے کردار میں اختلاف بھی کم ہوتا ہے اور پیچیدگی بھی کم اور تجربے کی نگرانی میں وہ زیادہ سہولت سے آجاتا ہے۔ مزید برآں جانوروں کے اکتساب کا مطالعہ کرنے میں جو طریقے استعمال کئے گئے ہیں انہیں میں سے بعض تھوڑی سی ترمیم کے ساتھ انسانی اکتساب کے مطالعہ میں بھی استعمال کئے گئے ہیں۔ نفسیات دان جانوروں ہی سے ”مشروطی عمل“ (Conditioning) اور ”قواعد اکتساب“ مرتب کئے۔ یہی بعد میں انسانوں پر بھی قابلِ اطلاق پاسے گئے کیونکہ حیاتیاتی نقطہ نظر سے انسان بھی اسی زمرے سے تعلق رکھتا ہے جس سے جانور۔

جانوروں کے کردار کا مطالعہ کرتے کرتے یہ مسئلہ پیدا ہو گیا کہ انسان کس طرح گنتی سلجھاتا ہے۔ ایک بیک ایک نئی صورت حال رونما ہوتی ہے جس میں ایک گنتی پیدا ہوتی ہے۔ یا تو اس سے چھٹکارا پانا یا اس کا کوئی حل معلوم کرنا ہوتا ہے۔ اور ٹھیک معلوم نہیں ہوتا کہ کیا کرنا چاہیے۔

**جانور گنتی کیسے سلجھاتے ہیں؟** | جانوروں کی نفسیات کا مطالعہ کچھ تو تاریخی اسباب پر منحصر ہے کہ انسانوں کا مطالعہ کرنا جانوروں کا مطالعہ کرنے کے سلسلے میں شروع ہوا اور کچھ نفسیاتی اسباب پر منحصر ہے کہ ہمیں آسان ترین گنتیوں کے امتحان کی ضرورت پیش آتی ہے۔

**جانوروں کی آزمائش اور خطا** | آزمائش و خطا اور بصیرت کے مفہوم کے متعلق بڑا اختلاف پایا جاتا ہے۔ سوال یہ نہیں ہے کہ آیا جانور اطفال اور بالغین کی سیکے کو آزمائش و خطا

کے ذریعے سے حل کرتے ہیں یا بصیرت و فراست کے ذریعہ سے بلکہ یہ کہ ان اصطلاحوں کا منشا کیا ہے۔ کیا ان میں باہم تضاد پایا جاتا ہے یا یہ ایک دوسرے کے تکمیل کنندہ ہیں۔

لائڈ مارگن نے ۱۸۹۳ء میں اپنے فاکس ٹیریر (Fox Terrier) نسل کے کتے پر تجربے کئے۔ یہ ایک ایسی چھڑی ڈھونڈ لایا کرتا تھا جس کے ایک سرے پر دوزی مٹھ لگا ہوا تھا۔ شروع شروع میں کتا چھڑی کو بیچوں بیچ سے پکڑتا تھا لیکن چونکہ اس طرح لیجانے میں توازن مفقود ہونے سے تکلیف ہوتی تھی اس لئے مختلف مقاموں پر پکڑ پکڑ کر گھنٹے دو گھنٹے ہی میں کتے نے یہ سیکھ لیا کہ چھڑی کو دوزی سرے کے پاس پکڑنا چاہیے۔ یوں اس نے کلکاری یا میکانیات کا ایک مسئلہ حل کر دیا کہ اس چھڑی کا مرکز نقل دریافت کر لے۔ لیکن یہ قیاس کرنے کی کوئی وجہ نہیں کہ کتے نے

اس تعلق کو معلوم کیا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کی کارکردگی میں تعلقات مضمر تھے۔ آزمائش اور خطا کا متعلقہ کردار ایک مقصد کی طرف لیجاتا ضرور ہے لیکن وہ اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ تعلقات مضمرہ کا وضاحت سے اور اک کر لیا گیا ہو اس میں مہارت بتدریج حاصل ہوتی ہے اور کامیاب طریقہ کار اسے محض اتفاقاً معلوم ہو جاتا ہے اور تکرار کے باعث استحکام و استقرار حاصل کر لیتا ہے۔  
نوزائیدہ چوزوں کا چونچ مارنا آدمیوں کا نشانہ اندازی سیکھنا یا کوئی اور حرکتی عمل اسی کے تحت داخل ہے۔

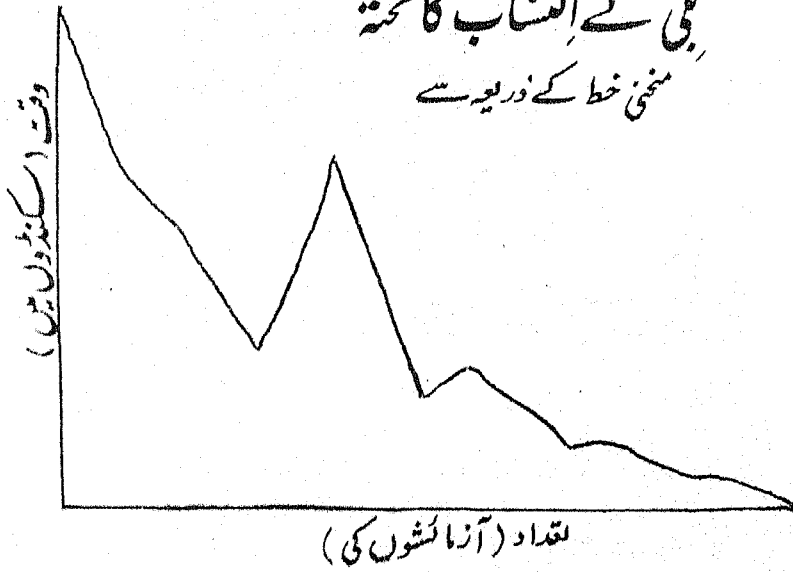
**”معمہ دان“ کے مسئلے** | پھر تھاران ڈانک نے ۱۸۹۵ء میں بلیوں، کتوں، چوزوں اور بندروں کو موضوع بنا کر ان پر اپنے مہمل میں

تجربے شروع کئے۔ اس نے ”معمہ دان“ تیار کئے جن کے دروازے ایک ڈری کیصنچ کر یا کسی ٹن کو گھما کر یا کسی کھٹکے کو دبا کر کھولے جاسکتے ہیں۔

چنانچہ جب بلی کو بچرے میں بند کیا جاتا ہے تو وہ بیقراری ظاہر کرنے لگتی اور قید سے چھٹکارا پانے کی ٹرپ ظاہر کرنے لگتی ہے۔ وہ کمی بھی سوراخ سے سکڑ سکڑا کر نکل بھاگنے کی کوشش کرنے لگتی ہے۔ اور اس کی رسائی میں جو بھی چیزیں ہوں ان پر بچے اور دانست مارنے لگتی ہے اور خصوصاً پڑھیلی اور ہلنے والی چیز کو اتفاقاً اس کا پنجہ ڈوری اگرہ یا بٹن پر پڑ جاتا ہے تو ڈھلن کھل جاتا ہے۔ اور رفتہ رفتہ تمام دیگر بے سود حرکتیں چھوٹ جاتی ہیں اور سود مند طریقہ ذہن میں جاگزیں ہو جاتا ہے۔  
تھاران ڈانک نے جانوروں میں قوت استدلال کے نہ پائے جانے یا صورت حال کو سمجھ نہ سکنے کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ مہارت صرف بتدریج حاصل ہوتی ہے۔ تختہ اکتساب سے نظر آئے گا کہ ہر آزمائش کے بعد وقت میں رفتہ رفتہ کتنی تخفیف ہوتی چلی۔



## بہی کے اکتساب کا تجربہ منحنی خط کے ذریعہ سے



کم عمر بلیوں میں جوش زیادہ پایا گیا۔ عمر بلیاں زیادہ پرسکون تھیں۔ لیکن اس حقیقت کا ان تجربوں کی رپورٹ دینے والوں میں سے بہتوں نے لحاظ نہ رکھا۔

اس نے اس نظریے کی تائید کی کہ آزمائش اور اتفاق کا سیلابی ہی سے حقیقت میں اکتساب کیا جاتا ہے نہ کہ تصورات کے ذریعے سے۔

۱۹۱۶ء میں اس کے بندروں نے مماثل گتھیوں کو سلجھانے میں بے سود حرکتیں بہت جلد چھوڑ دیں اور ضروری حرکتیں تیزی سے اختیار کر لیں۔

آڈمس نے (۱۹۲۹ء میں) تقارن ڈانک کے تجربے پھر سے دہرائے۔

اس کی اطلاعات سے واضح ہے کہ جانوروں سے صرف مختلف حرکتوں کا صدور نہیں ہوتا بلکہ وہ مخصوص اشیاء یا رہائی سے تعلق رکھنے والے مقامات پر عمل بھی کرتے ہیں۔

باب ہاؤز کو (۱۹۲۹ء میں) یہ شکایت تھی کہ تقارن ڈانک نے جانوروں

کے اکتساب کے متعلق جو نظریہ قائم کیا تھا اس میں صداقت اور تعلقات کا ادراک

نہیں پایا جاتا۔ بلکہ صورت حال اور اس کے حل کے درمیان محض ایک ایٹلاف ذہنی پایا جاتا ہے۔ اس کے برخلاف انسانی اکتساب میں زیادہ تر انحصار اول الذکر ربط یا تعلق پر ہوتا ہے۔ باب ہانوز کی رائے میں صورت حال کے حل میں تین ممتاز مدارج پائے جاتے ہیں سب سے ادنیٰ درجے میں کردار پر ارتباط اس ربط کا اثر ہونا ضرور ہے۔ لیکن غیر شعوری طور پر دوسرے یا درمیانی درجے میں اس ربط کا اور ایک معاملات کے تعلق سے ہوتا ہے۔ اور تیسرے اور اعلیٰ ترین درجے میں اس ربط کا انتزاع نظری اور غیر مادی (Abstract) طور سے کیا جاتا ہے۔

بلیوں جیسے پست طبقے کے جانوروں میں درجہ دوم کی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ معاملے کی موجودگی میں ربط کو معلوم کر سکتے ہیں۔ اس کو وہ مادی تجربہ یا عملی فیصلہ کہتا ہے۔ اس نے بلیوں 'کتوں' 'گھٹیوں' 'بندروں' وغیرہ پر نیز ایک شمشادری پر اختبارات کئے۔ ان کے لئے جو کام لگائے گئے ان میں ڈوری کھینچنا، ڈوریوں میں امتیاز کرنا، رسائی چھڑی پکڑنا، چھوٹی اور بڑی دو چھڑیاں 'رکاوٹ' اور قدم رکھنے کی چوکی داخل ہوتے۔ تقارن ڈانک کے معنوں اور ان میں فرق یہ ہے کہ یہ سادہ ہیں اور ان میں مشاہدہ ہو سکتا ہے۔

ایک گھٹی کے سلجھانے سے تقارن ڈانک نے یہ معلوم کر لیا تھا کہ ایک گھٹی کو سلجھانے سے بعض وقت دوسری کا سلجھانا دوسرے میں مدد ملتا۔ آسان ہو جاتا ہے۔ مہل میں تجربہ حاصل کرنے

سے جانور اس بات کے لئے زیادہ قابل ہو جاتا ہے کہ جو گھٹیاں اس کے لئے پیدا کی جائیں ان کا ساتھ دے سکے۔ چنانچہ حل کی راست کوشش کا ملکہ ترقی کر جاتا ہے۔ اس قسم کی گھٹیوں کی مثالیں یہ ہوں گی کہ مختلف قسم کے قفل لئے جائیں جن کی کنڈیاں ان میں سے بائیں یا بائیں سے دائیں ہوں اور دو طے ہوئے قفل۔

انتقال تربیت میں یہ ضروری نہیں ہے کہ کوئی خاص حرکت بھی منتقل ہو بلکہ یہ ہو سکتا ہے کہ گتھی کا جو حل تھا اس کا کسی مخصوص چیز پر اطلاق کیا جائے۔

**جانور کے حل پر تحدید** | یہ سوال کرنا بے سود ہے کہ جانور کسی گتھی کو آیا آزمائش اور خطا کے ذریعے سے حل کرتا ہے۔ مربوط

اشیاء کے ربط کے ادراک کی وجہ سے جو بھی طریقہ اختیار کیا جائے وہ خود گتھی اور جانور پر منحصر ہوگا۔

وڈورتھ نے (۱۹۰۲ء میں) شمشپانزی بندر پر ایک ایسے ممتہ دان کا استعمال کیا جس میں ڈھکن پر دھرا بن لگا ہوا تھا۔ اس کی کلکاری خود بخود ظاہر نہیں ہوتی ہے۔ اس کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ اسے چلا کر تجربہ حاصل کیا جائے۔

**انسانی (انسان نما) سمجھاؤ شعور کے مدارج میں شمشپانزی** | گوریل اور گوسٹن بندر سب جانوروں سے اوپر ہیں۔ سیرکی نے (۱۹۱۶ء میں) اور کولر نے (۱۹۱۷ء میں) باب آواز کے نمونے پر ان کے

متعلق تجربے شروع کئے۔ کولر کو اصرار ہے کہ اگر جانور کی سمجھ کی سطح معلوم کرنی ہو تو گتھی کی تمام اہم چیزیں اس کی نظر کے سامنے رہنی چاہئیں۔ کولر نے بصیرت کو آزمائش اور خطا کے متاثر چیز قرار دیا ہے۔

جو حل بصیرت اور فراست کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اس میں صورت حال کا لحاظ کیا جاتا ہے اور باقسط اس کی تشکیل و تکمیل نہیں ہوتی۔ وہ ایک مکمل کل ہوتا ہے جو صورت حال کی صورت (Configuration) یا ساخت سے تطابق رکھتا ہے۔ اس کا ایک بیک وقوع میں آنا اور اس کا ایک حد تک متغیر گتھی پر منتقل کیا جانا ہی اس کے وجود کے اشارے ہیں۔

جو حل کہ بصیرت کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیتیں یہ ہیں :-

(۱) صورت حال کا معائنہ۔

(۲) ہیکلپا ہیٹ، توقف اور توجہ۔

(۳) کم یا زیادہ موزوں حل کی آزمائش۔

(۴) کسی اور حل کی آزمائش۔

(۵) مقصد پر توجہ کا متواتر مہذبول رہنا۔

(۶) ایک بیک مطلوبہ فعل کا انجام دینا۔

(۷) ایک مرتبہ انجام دے لینے کے بعد اس کا مستعدی سے دہرانا۔

(۸) صورت حال کی اہم چیزوں پر توجہ کرنا اور غیر اہم سے غفلت برتنا۔

جب راست حل کی جگہ  
کسی بدل کی ضرورت ہو

کوئی کار کا بیان ہے کہ بصیرت اس وقت کام آتی  
ہے جب اصلی اور خود بخود واضح و بیکار راستہ تو  
حالات نے بند کر رکھا ہو لیکن ایک بالواسطہ

استہکھلا ہوا ہو۔ اور جب کوئی انسان یا جانور اس مناسب بدل کو استعمال کرتا ہو  
وہ گتھی کو سلجھانے کے لئے مسئلے کا مطالعہ اور اک کے ذریعے سے کرتا ہے نہ کہ  
رکی اعمال کے ذریعے سے۔ اس کے خیال میں حرکی کردار اس امر کا اشارہ ہے کہ  
جانور کس قدر دیکھ سکتا اور امتیاز کر سکتا ہے۔

ہتموہ ڈبوں کی گتھی

ایرکی نے (۱۹۱۶ء میں) ایک اوزنگوٹن کو اپنا معمول بنایا۔

اسے طریقہ کار بار بار واضح کرنا پڑا۔ لیکن اسے یقین ہو گیا  
کہ اس جانور میں بصیرت ضرور پائی جاتی ہے کیونکہ اس نے دیکھا کہ ایک مرتبہ کامیاب  
دنے کے بعد اس بندر نے صورت حال سے آسانی سے نبٹ لیا۔ کوئی نے اپنے  
پاؤں کو اولاً ایک ایک ڈبے سے مانوس بنایا قبل اس کے کہ مجھے ڈبوں  
سے انھیں دوچار کرے سلطان نامی شہپاز نے اسے بلا امداد حل کر لیا۔ دوسروں کو

اولاً کر دکھانے کی ضرورت ہوئی۔

مجموعہ ڈبوں میں دو گتھیاں ہوتی ہیں، ایک ہندی اور دوسری سکونیاتی ہندی گتھی کی ذیلی تقسیم بھی کی جاسکتی ہے کہ (۱) کیت اور (ب) شکل و صورت، یعنی ایک کی جگہ دو ڈبے لئے جائیں اور ایک کو دوسرے کے اوپر رکھا جائے سکونیاتی گتھی میں ان کو اس طرح رکھنا ہوتا ہے کہ وہ ہلیں نہیں۔

کو لرنے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ہندی گتھی کو تو بصیرت کے ذریعے سے حل کیا گیا اور سکونیاتی گتھی کو آزمائش اور خطا کے ذریعے سے۔

گتھیاں حل کرنے میں جانوروں کو (۱) میدان ابھر کا پیچیدہ یا غیر واضح ہونا مثلاً پیش آنے والی مشکلیں (۲) اس میدان کی خصوصیتوں کا مخفی ہونا مثلاً جب ایک سے زیادہ ڈوریاں ہوں۔

مجموعہ ڈبے (سکونیات) چھلا، آنکڑا (حرکیات)

(۳) راست کی جگہ بدل پر عمل کرنے سے فراحت اور اپرا اور انتہائی کنارے پر میز کے کھلے ہوئے خانے سے کوئی ترغیب اولاً دور ہٹانی ہو۔

(۴) ترتیب زمانی کی شکلیں حرکتوں کا تسلسل مثلاً کسی قفل میں ہٹن دبانے سے پہلے کوئی کنڈی نکالنی ہو۔

بصیرت آزمائش و خطا جانوروں پر تجربے میں ایسی کوئی صورت نہیں پیش آئی جب بصیرت یا آزمائش و خطا اپنی انہوائی صورت میں پائے جائیں۔ آزمائش کے متعلق عارضی استنباطات

وخطا کا مطلب یہ نہیں ہے کہ محض اتفاقی اور بے نیکی حرکتیں ہوں بلکہ اس کے اور اُس کے کردیکھنے کے بعد مقصد کی طرف رہنمائی ہوتی ہے۔ صورت حال کا ہمیشہ کسی قدر ادراک ہوتا ہے۔ اس سے گتھی کے خط و حال اس حد تک واضح ہو جاتے ہیں کہ

صورت حال کی تحقیق کے لئے جس حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اس کا دائرہ محدود ہو جائے مقصد اور صورت حال کا ادراک عضویہ کی فعلیت کو ایک مقابلہ تنگ بچے میں محدود کر دیتا ہے۔ جیسے جیسے تحقیق آگے بڑھتی ہے صورت حال کا ادراک واضح ہوتا جاتا ہے اور آزمائش و خطا کا رقبہ اور بھی محدود ہو جاتا ہے۔ آزمائش اور خطا صرف اسی وقت ختم ہوتی ہے جب موضوع کے سامنے مقصد آجائے، اور کسی بدل کی ضرورت نہ ہو۔

کم عمر بچوں کا  
گتھیاں سلجھانا

حیوانات کے طبقہ اعلیٰ (یعنی انسانی بندروں) پر جو تجربے کئے گئے وہ بچوں کی نفسیات کا مطالعہ کرنے والوں کے لئے ایک محرک ثابت ہوا۔ کیونکہ وہی طریقے یہاں پر بھی استعمال کئے جاسکتے تھے۔

رچرڈ سن نے (۱۹۳۲ء میں) اٹھائیس سے باون مہینوں تک کی عمر والے بچوں پر اکھیری ڈوری اور متعدد ڈوریوں والے گتھیوں کی آزمائش کی۔ ڈوریوں پر کھلونے لگے ہوئے تھے جیسے جیسے عمر بڑھتی گئی بچوں کا رد عمل زیادہ معین ہوتا گیا اور وقت گھٹتا گیا۔

بچے میں چار مدارج پائے جاتے ہیں :-  
(۱) ڈوری اور اس کے استعمال سے دلچسپی پیدا ہوتی ہے۔ ترغیب محض ضمنی ہوتی ہے۔

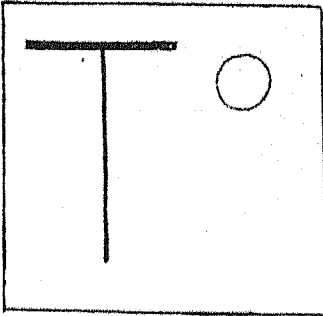
(۲) کشش سے دلچسپی پیدا ہوتی ہے اور اس تک پہنچنے کے لئے حرکت کی جاتی ہے اور ڈوری پر اثر اتفاقاً ہوتا ہے۔

(۳) دلچسپی دونوں سے ہوتی ہے لیکن ان دونوں میں کوئی کلی ربط نہیں

پایا جاتا۔

(۴) ڈوری کا استعمال اور کشش پیدا کرنے والی چیز کی حرکت پر نظر۔  
متعدد ڈوریوں والی گتھی میں اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ بچہ عملی تجربے سے پہلے پیشگی ہی حرکیاتی امکانات کو دریافت کر لے۔

کیلانگ نے (۱۹۳۳ء میں) اس امر کا مطالعہ کیا کہ ایک انسان کا اور ایک شہپانزی کا بچہ ساتھ ساتھ پرورش پائیں تو ان کی اولین ترقی کیا ہوتی ہے۔ ان کے سامنے بیلچے کی گتھی پیش کی گئی جو رسائی چھڑی ہی کی ایک مرممہ شکل تھی۔ دونوں کا کردار اور ترقی یکساں ہی پائی گئی۔ جو رشتہ کسی بالغ کے نزدیک بدیہی ہوتا ہے اس کو معلوم کرنے کے لئے دونوں ہی کو تجربہ کرنے کی ضرورت پائی گئی یعنی سیب کو کھینچنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بیلچہ اس کے پیچھے ہو۔



الپرٹ نے (۱۹۲۸ء میں) دو سے تین سال تک کی عمر والے بچوں پر تجربے کئے۔ جل کے طریقے کی کلید ان کے اظہار خیال اور اظہار رائے کے ذریعے سے مہیا کی جاتی ہے۔ اس کے لئے اکیلا ڈبہ (جس پر ایک ہوائی جہاز لٹک رہا تھا) ڈبوں کی آزمائشیں اور رسائی چھڑی کی گتھیاں استعمال کی گئی تھیں۔ جب کبھی کسی ایسی گتھی پر اقدام کیا گیا جس میں کسی نئے اصول کا اطلاق کرنا تھا تو ہمیشہ آزمائش اور مطالعہ کا طریقہ ہی استعمال کیا گیا۔ اور جب کبھی سابقہ کارروائی سے خفیف تبدیلی کی ضرورت ہوئی تو دیکھا گیا کہ گتھی کا حل فوراً مل گیا۔ پھٹوری ہی بصیرت پائی گئی۔ کبھی تو فوراً کبھی تعویق کے ساتھ کبھی جزئی طور سے کبھی کلی طور سے کبھی یکایک کبھی بتدریج اس بصیرت کا استعمال ہوا۔

گوٹ ٹالٹ نے (۱۹۳۱ء میں) چھڑی اور ڈوری کے تجربے آٹھ سال

تک کی عمر کے معمولی فہم کے اور ناقص ذہن کے اور دماغی امراض والے بچوں پر کئے۔ اس میں مکعبوں سے تعمیر کی گئی پیش کی گئی تھی جس میں اس کی ضرورت ہوتی ہے کہ ایک خاص بلندی تک پہنچنے کے لئے ایک منارہ بھی تعمیر کیا جائے۔ احمق بچے کو ہدایتوں کے دے جانے پر تعمیر تو ہو گئی مگر وہ کوئی طریقہ کار حاصل نہ کر سکا۔ دماغی مرض میں مبتلا بچے نے تو منارے کے متعلق کچھ کام ہی نہیں کیا۔

گتھی سلجھانے کی صلاحیت  
میں کھیل کا حصہ

بچے اور جانور گتھی سلجھاتے سلجھاتے جب کچھ کھیلنے لگتے ہیں تو بظاہر اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انھیں حل کی نئی تجویزیں سوجھتی ہیں۔

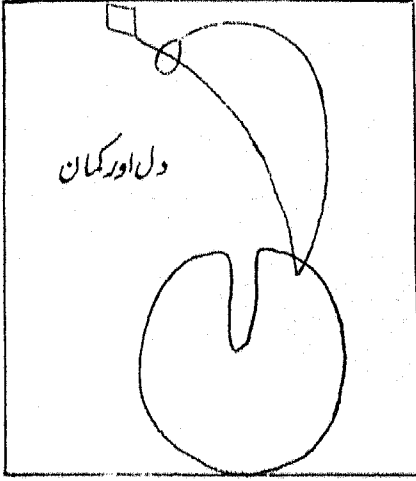
گو آئیلا نے (۱۹۳۴ء میں) مکعبوں سے تعمیر کی ترقی کا پتہ ان "قبل مدرسہ بچوں" میں چلانے کی کوشش کی جو دو سے چھ سال تک کی عمر کے ہوں۔ مکعبوں سے تعمیر کا کام جب بچے کے ذمے کیا جاتا ہے تو وہ انفرادی طور پر اور ان کے خواص سے واقفیت پیدا کرنے سے آغاز کرتا ہے۔ پھر وہ مرکب کر کے خواص معلوم کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ اپنے معلومات کو ڈرامائی کھیل اور دیگر اظہار خیالات کے لئے کام میں لاتا ہے۔ اس کی بصیرت کی ترقی اس کے معلومات اور تجربے کے باعث ہوتی ہے۔

## بالغ آدمیوں کا گتھیاں سلجھانا

روگر نے (۱۹۱۰ء میں) بالغ آدمیوں کے معنی حل کرنے کی گہری تحقیق شروع کی۔ اس نے وہ کلدار معنی استعمال کئے جو جانوروں کے معنیوں کے مماثل تھے اپنے معمولوں کا کردار اس نے کچھ تو ان کے استعمال شے سے کچھ ان کی چابی کی



رائے زنی سے اور کچھ ان بیانات سے معلوم کیا جو ان معمولوں نے مشکلات اور ان کو حل کرنے کی تدبیروں کی تفصیل دہراتے ہوئے دے تھے۔ اس نے وقت کی بھی یادداشت کی اور اکتساب لی مخنیاں حاصل کیں۔



اس نے جو جو معتمے استعمال کئے ان میں سے ایک دل اور کمان بھی ہے۔ روگرنے جو نکات نوٹ کئے وہ یہ ہیں۔ (۱) محل تحلیل، معمے کا وہ جز جس میں کامیابی ہوئی ہو، اس کی یادداشت لی جاتی ہے۔ اور جو آئندہ سعی و آزمائش میں غیر ضروری تجربوں کو صاف کر دیتی ہے۔

(۲) بصیرت اکثر پس بینی سے یعنی واقعہ دیکھنے کے بعد حاصل ہوتی رہی ہے۔ پیش بینی سے نہیں۔

(۳) مدارج تحلیل۔ اس سے عظیم تر مہارت حاصل ہوتی رہی۔ تحلیل یعنی کسی چیز کی تدقیق کا عمل اکثر برق آسا ہوتا ہے۔ وضاحت مختلف مدارج کی ہوتی ہے۔ دھندلی واقفیت سے لے کر ایک عمومی اصول تک اسی طرح اکمال کے مدارج بھی مختلف ہوتے ہیں۔ مقامی تحلیل سے لے کر اصول کے سمجھ جانے تک۔ اور اورا کی سے تصوری کیفیت تک۔

کامیابی کو ممکن بنانے والی شرطیں یہ تھیں کہ خود شعوری سے قطع نظر ایک تو معروضی رجحان ہونا چاہیے اور دوسرے پہلے سے جمے ہوئے تصورات سے آزادی ہونی چاہیے۔

انتقال تربیت اکثر ایک رکاوٹ ہی کا باعث رہی۔ اس سے احتیاطاً بھتر

کی کمی کا پتہ چلتا ہے۔

منہی مشق سے شعوری تحلیل کا معروضی ثبوت ملتا ہے۔ موصوفی ترقی اسی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

کارکردگی کی ہر اصلاح کیا بصیرت کے باعث ہو؟  
ہر اصلاح چاہے تدریجی ہو یا یک بیک (دفعی) اس کے متعلق یہ سوال ہے کہ آیا وہ کم و بیش شعوری طور سے نہیں ہوتی؟ اسی طرح کیا عمل

نہ صرف ایک ترکی بلکہ اور کی عمل بھی نہیں ہے؟ سرگرمی، مسکان، جذباتی حالت، محرکہ اور جدوجہد کی وجہ سے جو اختلافات پیدا ہوتے ہیں ان کو ملحوظ رکھیں تو پھر اس کا جواب اثبات میں نظر آتا ہے۔

سولفٹ نے (۱۹۰۲ء میں) گولا اچھالنے پر اور مکت نے (۱۹۰۸ء میں) نے ٹائپ رائٹنگ پر تجربے کر کے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ طریقہ کار میں اصلاح غیر شعوری طور سے سوجھتی ہے اور اسے بعد میں کوئی صورت اور ترتیب دی جاتی ہے۔ اس کے برخلاف بصیرت اس عمل میں متدخل ہوتی ہے کہ کسی حل کا راستہ خود بخود ادا لاپالیں۔ انسانوں کو گتھیاں سلجھانے کا مطالعہ کرنے میں اعتباری طریقے کے ذریعے سے مواد حاصل کیا گیا یہ اور مطالعہ باطن "دونوں ایک چیز نہیں ہیں۔

استعمال شدہ مسائل کے اقسام  
(۱) چھ دیاسلایاں دی گئیں اور کہا گیا کہ ان کو توڑے  
بیز چار متساوی الاضلاع مثلث بناؤ۔ جواب میں ایک چار سطحی جسم بنایا گیا۔

(۲) ریاضی یا ہندسہ کے مسائل۔

(۳) طبیعیات کے اصول کا اطلاق۔

(۴۱) سینما میں ایک مزاحیہ قصہ تھا۔ کہا گیا کہ اسے الفاظ میں دہراؤ۔  
**حل کی کارروائی کی تحلیل** | تحلیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک گتھی صورت گیر  
 ہوتی ہے اور اس مفروضے کی آزمائش ہوتی

ہے۔ اس کے حل میں یہ دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے کہ اپنے موجودہ وسائل  
 کو کس طرح استعمال کیا جائے کہ مقصود حاصل ہو۔ نیز ضرورت اس کی بھی ہوتی ہے  
 کہ دی ہوئی چیز اور مطلوبہ امر دونوں کی تحلیل کی جائے تاکہ دونوں متحد نہ ہو جائیں۔  
 لیکن مفروضے کا آغاز کس طرح ہوتا ہے؟

**گوئج** | کلا پارٹڈ کا خیال ہے کہ وہ غیر شعوری طور سے ہوتا ہے۔ گویا کہ کسی  
 باطنی گوئج کی وجہ سے ضرورت یا موجودہ مفاد سابقہ تجربوں کی کسی چیز  
 کو ارتعاش میں لالیتا ہے۔ ایسی چیز مقصد کے لئے کام دے سکتی ہے اور  
 اس سے کام لیا جاتا ہے۔

**انسانی تفکر میں** | اگر اس سے مراد محض اندھے اور اٹکل بچہ طور سے ٹوٹنا  
 لیا جائے تو پھر اس کا بہت کم وجود ہے۔ اور اگر اس سے  
 مراد یہ ہے کہ مختلف رہنمائیوں کو یکے بعد دیگرے آزمایا  
 جائے کیونکہ پیشگی طور سے معلوم کرنا ممکن نہیں ہوتا کہ کونسی کامیاب ہوگی، تو ایک  
 حل میں کچھ نہ کچھ آزمائش اور محطانظر آتی ہے، طریقے ترک کئے جانے لگتے ہیں اور  
 صحیح طریقوں کی جدید مجموعوں میں تنظیم کی جاتی ہے جو رفتہ رفتہ پوری طرح کارگر  
 بن جاتے ہیں۔ یہ صرف جانوروں کی حد تک ہی محدود نہیں ہے بلکہ انسانوں کے  
 حركی افعال میں بھی یہی چیز نظر آتی ہے۔ مثلاً سیکل چلانا، ٹائپ کرنا، تیرنا، لکھنا۔  
 باتوں کے متعلقہ نتائج بھی اسی چیز کی توثیق کرتے ہیں جو جانوروں کے تجربوں کی  
 بنا پر کہی گئی تھی کہ اختلاف کے حدود کی دست مقصد اور صورت حال کے متعلق محض

کی ہوئی چیزوں کے باعث ہی ہوتی ہے۔

**بصیرت** | مقصد کو سمجھ لینا، تلاش، معائنہ اور ایسی تنقید جس سے کام کی

طرف رہنمائی ہو یہ اس طریقہ کار کی خصوصیت ہیں جو اختیار کیا گیا تھا۔

ظاہری افعال پر ان مفروضوں کی گرفت تھی جو ایجاد کئے گئے اور آزمائے گئے تھے۔

بصیرت نتیجہ کے طور پر پیدا ہوئی تھی وہ خود ابتدائی عمل نہ تھی۔ اس کا مطلب یہ ہے

کہ باہمی ارتباط کا ادراک ہوتا ہے، اندھوں کی طرح ٹٹولنا نہیں۔ اس میں تدریج

ہوتی ہے اور اس کے مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ اگر تسلیم کر لیا جائے تو آزمائش

و خطا اور بصیرت کے باہمی تضاد کا میدان صاف ہو جاتا ہے۔ لیکن ہر ایک مسئلے کے لئے

جتنی بصیرت کافی ہوتی ہے وہ اگر مسئلے میں ترمیم کی جائے تو نا کافی ثابت ہو۔

**بصیر اور سابقہ تجربے** | اکثر بصیرت اس امر پر مشتمل ہوتی ہے کہ سابق میں جو اصول

سیکھا گیا تھا، اس سے کسی نئی صورت حال میں فائدہ اٹھایا

فائدہ اٹھانا۔

شہر بننے کے عمل اکتساب میں عناصر سے مکانی اور زمانی لحاظ سے وسیع سے وسیع تر مرکب

چالوں کی تدریج تشکیل رونما ہوتی ہے مختصر یہ کہ بصیرت کا دار و مدار سابقہ تجربے سے

فائدہ اٹھانے پر ہے۔

**بصیرت کی ماہیت** | مسئلہ یہ تھا کہ کارکردگی میں یک بیک اصلاح ہونے کی توجیہ

کی جائے۔ خیال کیا گیا تھا کہ بصیرت اس قسم کی چیز نہیں

جس قسم کے اجزاء آزمائش اور خطا سے سیکھنے میں پائے جاتے ہیں۔ تجربوں کا نتیجہ یہ ہے کہ

یہ تصور کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اکتساب ایک سے زیادہ قسم کا ہوتا ہے۔

کو اگر نے بصیرت کی ماہیت کی تحلیل نہیں کی۔ وہ ذہانت کا اتفاقی طور سے

حل ہو جانے کے ساتھ تقابل کرتا ہے۔

بصیرت کی تعریف دو طرح سے کی جاتی ہے۔ (۱) تو صیغی کہ وہ خالص قسم کا کردار ہے۔ اور (۲) تو جیہی وہ ایک ایسی چیز ہے جو کردار کی رہنمائی کرتی ہے۔ جو کردار کے قواعد بیان کرنے کے متعلق ہوتی ہے۔ کیا اس طرح کا کردار حقیقت میں عادت کے استحکام سے پیدا ہونے والے کردار سے مختلف ہوتا ہے؟ منحنی اکتساب میں یک بیک جو خاؤ پیدا ہو جاتے ہیں ان کی توجیہ مطلوب ہے۔ یہ چیز جانوروں کے اکتساب میں بھی نظر آتی ہے جہاں خاؤ کے سلسلے نظر آتے ہیں۔ کونسے عوامل اس انحطاط کا سبب ہیں؟ جس نتیجے پر ہم پہنچتے ہیں وہ یہ ہے بصیرت میں کسی سببی عامل کا ثبوت نہیں ملتا۔ جلد اکتساب اصل میں ایک ہی تم کا ہوتا ہے۔ کردار میں ترمیم مسلسل تہیج کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اکتساب کے بعض وقفے یا تو مخفر ہو سکتے ہیں یا ان میں عظیم تر کارکردگی پیدا ہو سکتی ہے یا ان میں زبانی ہدایت مضمر ہو سکتی ہے۔

حقیقت میں بصیرت میں سریع اکتساب پایا جاتا ہے وہ نسبتاً سادہ مسائل یا گتھیوں کی حد تک محدود ہوتی ہے۔ اور سعی و خطا کے ذریعے سے اکتساب کرنے کی کثیر کوششوں کا نقطہ انتہا ہوتی ہے۔

ڈی ڈی شنڈارکر



ب

## حیدر آباد اکاڈمی

سرپرست

شہزادہ والا شان ہریانس نواب ڈاکٹر اعظم جاہ بہادر سپاروولی عہد مملکت آصفیہ  
شہزادی والا شان ہریانس نواب ڈاکٹر اعظم جاہ بہادر سپاروولی عہد مملکت آصفیہ

نائب سرپرست

نواب سالار جنگ بہادر

اعیان

نواب ڈاکٹر جہادی یار جنگ بہادر

رفقاء

مولوی محمد عبدالرحمن خان

مجلس عاملہ ۱۳۵۱ تا ۱۳۵۳ھ

صدر - محمد عبدالرحمن خان آ۔ آر۔ سی بیس بی۔ ایس سی آنرس (لندن) ایف۔ آر۔ اے۔ ایس

نائب صدر - محمد عبدالقدیر صدیقی - مولوی فاضل -

مستند - میر علی الدین بی۔ اے (عثمانیہ) ام۔ اے (علیگہ) پی۔ ایچ۔ ڈی (لندن) بارسٹراٹ لا وغیرہ

## ج

شریک معتمد محمد حمید اللہ ام، ال ال بی (عثمانیہ) ڈی فل (بون) وی لٹ (پاریس) وغیرہ۔

خازن خواجہ بی الدین ام۔ اسے (مدراس)

ارکان سید عبداللطیف بی۔ لے (مدراس) پی۔ ایچ۔ ڈی (لندن)

محمد نظام الدین مولوی فاضل پی ایچ ڈی (کنٹب)

رضی الدین صدیقی بی۔ ڈی۔ ایس سی اغرازی (عثمانیہ) ایم۔ اے (کنٹب) ڈی فل (لاہور)

فیصل حق بی۔ اے (عثمانیہ) ام۔ اے (علیگ) بی۔ اے آنرز (کنٹب)

محمد عبدالحمید صدیقی ام۔ ال ال بی (عثمانیہ)

میر احمد علیاں ام۔ ام ایڈ (لیڈس) بارسٹرٹ لا۔

سید مہدی علی ام ایس سی۔ ڈی فل۔

## مجلس اوارت ۱۳۵۳ھ افتاء ۱۳۵۳ھ

صدر۔ محمد عبدالرحمن خان

ڈاکٹر سید مہدی علی۔

ڈاکٹر راحت اللہ خان۔

نصیر الدین عبدالباری ہاشمی

ارکان ڈاکٹر سید عبداللطیف۔

ڈاکٹر محمد نظام الدین

ڈاکٹر محمد رضی الدین صدیقی

ڈاکٹر محمد حمید اللہ۔

معتمد۔ ڈاکٹر میر ولی الدین

## ارکان عمری

(۱) محمد رضی الدین صدیقی۔ (۲) نواب عزیز یار جنگ بہادر۔ (۳) محمد حمید اللہ۔

محمد پرو۔ نواب اکبر یار جنگ بہادر۔ نواب دوست محمد خان۔ نواب نسیم جنگ بہادر۔

نواب صمد یار جنگ بہادر۔



# حیدرآباد اکاڈمی

## دستور و قواعد

**۱۔ نام اور تشکیل** | اس مجلس کا نام "حیدرآباد اکاڈمی" ہوگا اور وہ :-

- (۱) سرپرستوں (ب) نائب سرپرستوں (ج) اعیان و رفقا (د) صدر
  - (ه) نائب صدر (و) مستند (ز) شریک معتمد (ح) خازن
  - (ط) ارکان ہموالی (ی) ارکان عمری (ک) ارکان اغزائی (ل) ہمدردوں
- پر مشتمل ہوگی۔ اور اس کا کاروبار :-

(۱) ایک مجلس شوریٰ (کونسل)

(ب) ایک مجلس عاملہ

(ج) ایک مجلس ادارت اور

(د) ایسی دیگر مجلس کے ذریعے سے انجام پائے گا جو اکاڈمی کے اغراض

و مقاصد کی پیش رفت کے لئے وقتاً فوقتاً مقرر کی جائیں۔

**۲۔ اغراض و مقاصد** | اس اکاڈمی کے اغراض و مقاصد یہ ہوں گے :-

(۱) ادبی اور حکمیاتی صحیح ذوق کی آبیاری کے لئے۔

۱۔ مشترکہ دلچسپیاں رکھنے والے ارکان کی وقتاً فوقتاً ہم نبری اور تبادلہ خیالات

نیز باہم عملی تعاون کے مواقع فراہم کرنا۔

۲۔ اپنا ایک مجلہ جاری کرنا یا مجموعہ مقالات شائع کیا کرنا۔

(۳) سرمایہ اور وسائل فراہم ہونے پر اپنے ارکان کی تالیفیں طبع کرانا۔

(ب) اپنے ارکان کے حق تصنیف و ایجاد کا تحفظ کرانا۔

**۴۔ رکنیت** (۱) اس اکاڈمی کا رکن ہر وہ شخص بن سکے گا جس نے کوئی اہم تالیف شائع کر دی ہو، یا کسی عالمانہ تحقیق یا اور ادبی یا حکمیاتی کام میں مشغول ہو۔ اور مجلس عاملہ اس کے رکن بنائے جانے کی سفارش کرے۔

(ب) ہر رکن معمولی سالانہ ۶/- سکہ حیدر آباد بطور فیس ادا کرے گا۔

اکاڈمی کا مجموعہ مقالات مفت ملا کرے گا۔

(ج) ہر رکن معمولی ۱۰۰/- کی خصوصی رقم ادا کر کے رکن عمری بن سکتا ہے۔

(د) ممتاز علماء کو مجلس عاملہ کی سفارش پر رکن اعزازی بنایا جاسکے گا۔

**۵۔ اعیان و رفقا** مشہور و معروف شخصیتوں کو جنہیں اس اکاڈمی کے اغراض و مقاصد سے خاص دلچسپی ہو، مجلس عاملہ کی سفارش پر مجلس شوریٰ بطور اعیان منتخب کر سکتی ہے۔ ان کا رتبہ سرپرستوں کے بعد ہی ہوگا۔ اور انہیں رکنیت کے جملہ حقوق حاصل ہونگے۔ مشہور اہل علم کو جنہیں اس اکاڈمی کے اغراض و مقاصد سے خاص ہمدردی ہو، مجلس عاملہ کی سفارش پر مجلس شوریٰ بطور رفقا منتخب کر سکتی ہے۔ ان کو بھی رکنیت کے جملہ حقوق حاصل ہوں گے۔

**۶۔ ہمدرد** جو اشخاص اس اکاڈمی کے اغراض و مقاصد سے خاص ہمدردی رکھیں اور جو اسے ایک معقول عطیہ دیں تو مجلس عاملہ کی سفارش پر

انہیں بطور ہمدرد درج کیا جائے گا۔ انہیں بھی رکنیت کے جملہ حقوق حاصل ہوں گے۔

**۷۔ جنسدر** (۱) اکاڈمی کے صد کا انتخاب ارکان مجلس شوریٰ کریں گے۔

دو سال کا رگزار رہے گا۔ اس کا مکرر بھی انتخاب ہو سکے گا۔

۱۔ بطور ذیلی قاعدے کے۔ امر ضروری قرار دیا گیا ہے کہ ہر امیدوار رکنیت اپنی درخواست کے ساتھ اپنا ایک

تازہ غیر مطبوعہ دستخط نامہ بھی روانہ کرے۔

(ب) وہ اکاڈمی کے جلسہ عام 'مجلس شوریٰ' اور مجلس عاملہ کی صدارت کریگا اور بغرض انفصال ایک زائد رائے دے سکے گا۔

**فٹ نائب صدر** | (۱) نائب صدر کا انتخاب ارکان مجلس شوریٰ کریں گے۔ وہ دو سال کا رکن رہے گا۔ اس کا مکر بھی انتخاب ہو سکے گا۔

(ب) صدر کی غیر موجودگی میں وہ اکاڈمی کے جلسہ عام 'مجلس شوریٰ' اور مجلس عاملہ کی صدارت کرے گا۔ اور وہی اختیارات استعمال کر سکے گا جو صدر کو حاصل ہوں۔

**فٹ مجلس شوریٰ** | اکاڈمی کی ایک مجلس شوریٰ ہوگی جس میں (۲۵) سے (۳۵) تک ارکان ہو سکیں گے۔ اس مجلس کا کام یہ ہوگا کہ:-

- (۱) اکاڈمی کا نظام اہل مرتبہ کیا کرے۔
- (ب) اکاڈمی میں نئے ارکان کی شرکت منظور کرے۔
- (ج) عہدہ داروں کا انتخاب کرے۔

(د) مجلس عاملہ اور مجلس ادارت کا انتخاب کرے اور ان کی خالی شہ جاسیدادوں کو پُر کرے۔

(ه) ذیلی قواعد مرتب کرے۔

(و) زائد قواعد بنائے یا موجودہ قواعد میں ترمیم و تبدیل کرے۔ اور ان کی اکاڈمی کی ہیئت عمومی سے منظوری لے۔

اس مجلس شوریٰ کا انتخاب ارکان اکاڈمی میں سے دو دو سال کے لئے ہوا کرے گا۔ اس اشنا میں کوئی جگہ خالی ہو جائے تو باقی ارکان مجلس شوریٰ اس کو خود ہی ارکان اکاڈمی سے پُر کریں گے۔

**فٹ مجلس عاملہ** | (۱) اکاڈمی کی ایک مجلس عاملہ ہوگی جس میں ایک صدر ایک

نائب صدر ایک معتمد، ایک شریک معتمد، ایک خازن، اور سات ارکان ہوں گے۔  
(ب) مجلس عاملہ اکاڈمی کی مجلس تنفیذی ہوگی اس کے اختیارات یہ ہونگے۔  
۱۔ اکاڈمی کی مختلف مجالس یا کسی رکن اکاڈمی کی طرف سے پیش ہونے والے  
مسائل پر غور کرنا۔

۲۔ اکاڈمی کے اغراض و مقاصد کی پیش رفت کے لئے تمام ضروری تدابیر  
اختیار کرنا۔

۳۔ موازنہ مرتب کر کے اکاڈمی کی ہیئت عمومی کے پاس منظوری کے لئے  
پیش کرنا۔

(ج) مجلس عاملہ کا اجلاس کم سے کم ہر ماہ ایک مرتبہ ہوگا یا جتنی مرتبہ ضرورت  
محسوس ہو۔ اس کا نصاب (۶) ہوگا۔

**ف۔ معتمدین** | (۱) معتمد اور شریک معتمد اس عرصے تک کار گزار رہیں گے جو ان کو  
منتخب کرنے والی مجلس شوریٰ کی مدت ہو۔ ان کا مکرر انتخاب ہو سکے گا۔

(ب) اکاڈمی کی ہیئت عمومی، مجلس شوریٰ اور مجلس عاملہ کے اجلاسوں کا  
داعی معتمد ہوگا۔ وہ روئدا مرتب کرے گا۔ وہ ان مجالس کی قراردادوں کے نفاذ  
کا ذمہ دار ہوگا۔ اور مراسلت کیا کرے گا۔

(ج) شریک معتمد ان فرائض کو انجام دے گا جو معتمد اس کے ذمہ کرے  
اور معتمد کی غیر موجودگی میں اس کا کام بھی انجام دے گا۔

(۵) سالانہ موازنہ ہر دو معتمدین کو خازن کے مشورے سے مرتب کریں گے  
اور مجلس عاملہ کے غور کے لئے پیش کریں گے۔

**و۔ خازن** | (۱) خازن اسی عرصے تک کار گزار رہے گا جو اس کو منتخب کرنے والی  
مجلس شوریٰ کی مدت ہو۔ اس کا مکرر انتخاب ہو سکے گا۔

(ب) وہ آمد و خرچ کا حساب رکھے گا۔ اور تحت موازنہ معتمد کے حسب ہدایا رقم صرف کرے گا۔ وہ مجلس عاملہ کے مابین جلسوں میں آمد و خرچ کا تحت بغرض اطلاع پیش کیا کرے گا۔

(ج) اکاڈمی کے رقوم وہ مجلس عاملہ کی منظور کردہ بنک میں رکھے گا اور اپنے نام سے داد و ستد کر سکے گا۔

**۱۲۔ مجلس ادارت** اکاڈمی کی ایک مجلس ادارت ہوگی جس میں نو ارکان ہوں گے۔ یہ اکاڈمی کے مجلے اور دیگر نشریات کی نگرانی کرے گی۔ اس کا انتخاب مجلس عاملہ دو دو سال کے لئے کرے گی۔ ارکان کا مکرر انتخاب ہو سکے گا۔

**۱۳۔ اکاڈمی کی ہئیت عمومی** (۱) اکاڈمی کی ہئیت عمومی کا سال میں کم سے کم ایک اجلاس ہوگا۔

(ب) اس میں مجلس عاملہ کے پیش کردہ موازنے اور سالانہ رپورٹ کو منظور کیا جائے گا۔

(ج) وہ مجلس عاملہ کے پیش کردہ مسائل پر غور کرے گی۔  
(د) اکاڈمی کے دستور و قواعد میں تبدیلی کے لئے مجلس عاملہ کی سفارشات کو منظور کرنے کا اختیار صرف اسی کو ہوگا۔

**۱۴۔ اکاڈمی کا سال** اکاڈمی کا سال یکم شہریور (مطابق جولائی) سے شروع ہوا کرے گا۔









1. The Book must be returned on the date stamped above.
2. A fine of **Re. 1-00** per volume per day shall be charged for text-books and **10 Paise** per volume per day for general books kept over-due.

